UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01164478 8

LES

MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

F

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

PAR

PAUL FOUCART

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

159950
4/3/21

PARIS

AUGUSTE PICARD, ÉDITEUR

Libraire des Archives Nationales et de la Société de l'Ecole des Chartes

82, RUE BONAPARTE, 82

—

1914

A MON FILS

GEORGE FOUCART

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE

EN SOUVENIR DE NOS COMMUNES RECHERCHES

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Opinion des Grecs sur l'origine de Déméter. — Preuves des rapports qui ont existé entre l'Egypte et le monde égéen au second millénaire avant notre ère : textes hiéroglyphiques de la dix-huitième dynastie ; bas-reliefs des tombeaux de Thèbes. — Objets égyptiens trouvés à Mycènes, dans l'Héraion d'Argos, en Crète — Objets de provenance égéenne trouvés en Égypte. — Traces de l'influence religieuse de l'Égypte : le bas-relief d'Haghia Triada en Crète. — Objets égyptiens et statuette d'Isis dans les tombeaux les plus anciens d'Éleusis.

Les mystères d'Éleusis ont été l'objet de nombreux travaux ; je n'oserais pas dire que ceux-ci ont obscurci la question ; mais, à coup sûr, ils ne l'ont pas éclaircie. Après avoir lu tout ce qu'on a écrit sur la matière, le lecteur, troublé par la diversité et le vague des explications proposées, se demande, sans trouver une réponse précise, en quoi consistait l'initiation et quel en était le but ; ce qu'on apprenait aux mystes et de quelle manière. — Faut-il renoncer à trouver la solution du problème ? Je ne le crois pas, mais à condition de suivre une marche différente. Il faut, avant tout, rechercher l'origine des mystères ; si l'on parvient à savoir d'où ils sont venus, la connaissance de la religion qui leur a donné naissance

aidera certainement à comprendre quels en ont été la tendance et l'esprit général.

La première question à étudier sera donc celle-ci : Déméter est-elle une divinité hellénique ou étrangère ?

Suivant l'opinion qui paraît avoir prévalu chez les savants modernes, c'est une déesse pélasgique, c'est-à-dire née sur le sol de la Grèce, parmi les plus anciennes populations qui occupèrent la péninsule ; les mystères ne seraient pas autre chose que l'antique religion, proscrite par les conquérants qui asservirent les Pélasges, mais conservée dans le secret par les descendants des vaincus. On admettrait à la rigueur que, vers le huitième siècle, quelques éléments étrangers ont pu s'introduire dans la religion primitive, mais sans la modifier profondément. Cette théorie est une simple affirmation ; elle n'a pas été et ne pourrait pas, je crois, être démontrée ; de plus, elle a le grave défaut d'être en opposition avec les témoignages que l'antiquité nous a transmis sur l'origine du culte de Déméter.

En pareille matière, il est nécessaire de consulter tout d'abord les anciens eux-mêmes. Moins éloignés que nous de ces temps reculés, ils trouvaient dans leurs traditions, dans leurs monuments encore debout, dans leur connaissance des peuples étrangers, des lumières qui nous font défaut Or les Grecs ont cru que des colonies égyptiennes s'étaient établies sur leur sol, notamment en Argolide et dans l'Attique ; maint auteur a répété, depuis Hérodote, que Déméter et Dionysos étaient les mêmes divinités qu Isis et Osiris; aucun ne l'a contesté, et les Égyptiens de l'époque ptolémaïque ont accepté cette identification. Il serait contraire à une bonne méthode de ne pas tenir compte de cette croyance. C'est le point d'où il faut partir dans la discussion. Assurément, on n'est pas tenu d'accepter pour certain tout ce que les Grecs ont raconté sur ces âges lointains. Mais encore faudrait-il

démontrer qu'ils se sont trompés, lorsqu'ils affirmaient que des rapports avaient existé entre le monde grec et l'Égypte au deuxième millénaire avant notre ère. Un seul argument a été allégué, c'est que les prêtres égyptiens avaient horreur de la mer, qu'ils considéraient comme l'élément de Typhon, l'ennemi d'Osiris [1]. Cette assertion de Plutarque a suffi pour conclure que les Égyptiens n'osèrent pas se risquer sur la Méditerranée avant le règne de Psammétique. Ce serait en effet supprimer toute hypothèse d'influence égyptienne sur la civilisation et la religion grecques. Mais il est incroyable que l'on ait continué à répéter une telle erreur, longtemps après qu'avaient été publiés les bas-reliefs de Deïr-el-Bahari, représentant une flotte égyptienne de la dix-huitième dynastie.

Au reste, le doute n'est plus possible aujourd'hui. Les inscriptions hiéroglyphiques et les monuments figurés de l'Égypte, aussi bien que les découvertes qui se succèdent depuis vingt-cinq ans en divers points de la Grèce, établissent que, dès les temps les plus anciens, les Pharaons eurent des vaisseaux sur la Méditerranée, que des rapports entre la vallée du Nil et le bassin de la mer Égée ont pu exister, et ont existé en effet, plusieurs siècles avant la guerre de Troie. Je laisserai de côté les considérations archéologiques, en renvoyant aux ouvrages où ces questions sont spécialement traitées. Les comparaisons entre les vases trouvés dans les deux pays, les formes et les motifs de décoration, entraîneraient à l'examen de détails trop minutieux, et les conclusions qui en ont été tirées ne s'imposent pas encore avec certitude. Dans les recherches de ce genre, de même que dans les analogies que peuvent présenter les architectures des deux civilisations, il y a trop de place pour les théories

1. Plutarch., *De Iside et Osiride*, 32.

préconçues et pour les impressions personnelles. Peut-être ces études aboutiront-elles un jour à des résultats acceptés par tous les savants. Mais actuellement, il me paraît préférable, pour la solidité de la démonstration, de m'en tenir aux documents écrits et aux monuments dont nul ne pourrait contester la signification.

Les égyptologues inclinent maintenant à reconnaître un des Ousirtasen de la douzième dynastie dans le Sésostris dont Diodore a raconté les conquêtes, d'après les récits des Egyptiens [1]. Quelque fabuleuses que celles-ci paraissent, la soumission de presque toutes les Cyclades semble moins incroyable depuis la découverte de deux textes hiéroglyphiques, constatant que les Pharaons du Moyen Empire avaient fait la guerre et donnaient des ordres aux Haïnibou [2]. Ce terme, qui signifie *les gens du Nord*, servit plus tard à désigner les Ioniens. Il est possible qu'il s'appliquât alors aux insulaires et aux riverains de la mer Égée. Un roman, conservé au musée de Berlin et qui est censé se passer sous la douzième dynastie, mentionne aussi des relations avec les Haïnibou. En admettant que le romancier ait cherché à vieillir la date de son récit, l'écriture du papyrus ne permet pas de le faire descendre plus bas que la dix-huitième dynastie. On pourra aussi tenir compte de divers objets qui attestent que des échanges eurent lieu entre l'Égypte et la Crète pendant le Moyen Empire et la domination des Hycsos. Je reviendrai plus loin sur quelques-uns ; pour ceux qui prêteraient matière à discussion, je me contenterai de renvoyer aux ouvrages spéciaux [3].

A partir du Nouvel Empire, nous disposons de preuves

1. Diodor., I, 51-58.
2. Ed. Meyer, I, p. 263.
3. Fimmen, *Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur*, 1909, p. 58 et suiv.

diverses qui se confirment mutuellement. Une stèle trouvée dans le temple d'Amon à Karnak, maintenant au musée du Caire, nous a conservé un poème composé pour célébrer les victoires de Thotmès III, le grand conquérant [1]. Le roi est représenté adorant Amon, et le dieu lui répond :

« Je suis venu ; je te donne d'écraser la terre d'Occident ; le Kafiti et Cypre (Asy) sont dans l'épouvante ; je leur fais voir Ta Majesté comme le taureau jeune, au cœur ferme, armé de cornes, auquel rien ne résiste.

« Je suis venu, je te donne d'écraser ceux qui sont dans les îles ; les peuples qui sont au milieu de la Très-Verte entendent ton rugissement ; je leur fais voir Ta Majesté comme un (lion) vengeur qui se dresse sur le dos de sa victime abattue.

« Je suis venu, je te donne de soumettre les points extrêmes de la terre ; tout ce qu'enferme dans son circuit le Grand Cercle des eaux (l'Océan) est serré dans ton poing ; je leur fais voir Ta Majesté comme (l'épervier) le maître du vol, qui saisit ce qu'il voit comme il lui plaît. »

Les faits présentés sous cette forme lyrique pourraient inspirer quelque défiance [2]. Ils correspondent cependant

1. Maspero, *Guide du visiteur au musée du Caire*, 1912, p. 121 ; Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, p. 264, n. 659.

2. Les comparaisons du roi avec le taureau, le lion, l'épervier ne doivent pas être prises pour de simples ornements poétiques ; elles traduisent en prose rythmée les formes traditionnelles par lesquelles l'iconographie figurait le Pharaon vainqueur des peuples ennemis et continuant l'œuvre des dieux amis et organisateurs du monde égyptien. Ces dieux belliqueux sont censés s'incarner dans le lion dévorant, le taureau qui foule l'ennemi de ses sabots, l'épervier qui fond sur sa proie. Le roi, qui est leur fils et leur héritier, est représenté sous les mêmes formes animales. Celles-ci apparaissent sur les monuments les plus anciens de la période thinite, fournissent des thèmes aux temples funéraires memphites et se continuent sans interruption jusqu'aux

à la réalité, et les monuments attestent que les Pharaons de la dix-huitième dynastie soumirent à leur pouvoir les côtes de la Syrie, le littoral et les îles méridionales de l'Asie Mineure, ainsi que l'archipel de la mer Égée. On peut voir dans les peintures du tombeau de Rekhmara, gouverneur de Thèbes, un témoignage sensible de cette domination [1]. Rekhmara était une sorte de vizir de Thotmès III ; en cette qualité, il avait la haute direction de tous les services et, en particulier, il était chargé de recevoir les tributs ou les présents des peuples, sujets ou vassaux de l'Égypte. Le défilé des tributaires est représenté sur un panneau en haut duquel est inscrit : « Réception par le prince héréditaire Rekhmara des tributs du pays du Sud, du Pount, des Rezenu, des Keftiou et du butin de toutes les contrées qu'a conquises Sa Majesté Thotmès. » Le tableau est divisé en cinq bandes horizontales. Sur la seconde, figure une file de seize hommes portant des vases d'une grande beauté ; à l'extrémité, un scribe enregistre les objets apportés. Une inscription les désigne ainsi : « Arrivent en paix les chefs des Keftiou et des îles qui sont au milieu de la Très Verte [2]. » La même scène de l'apport du tribut des Keftiou, inégalement conservée, plus ou moins abrégée, a été retrouvée dans les tombeaux de trois autres personnages qui remplirent de hautes fonctions sous la dix-huitième dynastie. Le groupe des porteurs Keftiou de la tombe de Rekhmara est connu depuis longtemps et il a été plusieurs fois

dernières dynasties nationales, par exemple, dans les statues votives de Saft el Henneh. Lorsqu'on en fait usage pour un règne et pour des peuples nommément désignés, les comparaisons de cette nature servent à marquer que le Pharaon ainsi célébré avait effectivement accompli la tâche dévolue au successeur des dieux. (Note de M. George Foucart)

1. Ph. Virey, *Mémoires de la mission du Caire*, t. V.

2. Inscriptions dans Breasted, *Records*, II, n. 761 ; cf. n. 772 et suiv.

reproduit. Sa valeur documentaire s'est accrue par la présence de scènes analogues dans des tombeaux contemporains et surtout par les découvertes faites en Crète et à Mycènes. L'identification des Keftiou avec les Crétois, qui n'avait pas été reconnue dès le début, a été mise hors de doute par la comparaison entre les personnages du tombeau de Rekhmara et les deux porteurs de vases d'une peinture murale de Cnossos. Le type des uns et des autres n'a rien de sémitique : le profil du front et du nez forme une ligne droite ; la figure est sans barbe, mais la chevelure est répandue sur les épaules ; et une longue tresse tombe sur l'épaule droite. Le costume est le costume mycénien : une jupe avec des rayures et des bordures de couleurs variées ; comme chaussures, des sandales attachées par des lanières [1].

Parmi les présents destinés au Pharaon, il en est qui figurent également dans le tribut d'autres nations. Mais quelques-uns appartiennent en propre aux Keftiou : ce sont les têtes d'animaux, en or ou en argent, semblables à celles qui ont été trouvées en Crète et à Mycènes [2]. Enfin un fragment de vase, provenant du tombeau de Thotmès IV, porte le cartouche du Pharaon et la mention : « Vase des Keftiou » [3]. Voilà une preuve tangible de l'apport des tributs offerts au maître de l'Égypte et de la vérité historique des scènes peintes dans les hypogées de ses ministres.

Cette suzeraineté fut plus réelle qu'on ne serait porté à l'imaginer, et les tablettes de Tell-Amarna nous ont donné une idée du soin qu'apportèrent les Pharaons de la dix-huitième dynastie à surveiller les princes vassaux

1. Fimmen, p. 69-74 ; King et Hall, *Egypt and Western Asia*, 1908, p. 361 ; cf. p. 128.
2. Fimmen, p. 76-77.
3. Catalogue général des antiquités du Caire, Carter et Newberry, *Tomb of Thutmosis IV*, p. 17.

de la Syrie. Peut-être un jour découvrira-t-on la correspondance des chefs des Keftiou et des Égéens avec la cour d'Égypte ; peut-être s'en trouve-t-il quelques pièces parmi les nombreuses inscriptions crétoises que l'on n'a pas encore réussi à déchiffrer. Actuellement, un seul monument atteste la surveillance de la royauté égyptienne sur le monde égéen. C'est un plateau en or, conservé au Musée du Louvre, que Thotmès III donna à l'un de ses agents, Thoutii, en récompense de ses services. Dans l'inscription gravée sur le rebord extérieur de ce plateau, Thoutii est appelé « le délégué du Roi en tout pays étranger et dans les îles qui sont au milieu de la Très-Verte[1] ».

Cet ensemble concordant de documents égyptiens de nature si diverse peut déjà être considéré comme suffisant pour prouver l'existence des rapports entre le monde égéen et les Pharaons de la dix-huitième dynastie. Mais, de plus, nous en trouvons des traces matérielles aussi bien en Grèce qu'en Égypte. A Mycènes, les tombeaux de l'acropole appartiennent à l'époque la plus ancienne de la civilisation mycénienne, et on n'y a trouvé que rarement un objet d'origine égyptienne. Mais dans les tombeaux à coupole et dans les caveaux rupestres de la ville inférieure, qui datent d'une période plus récente, abondent les objets en ivoire et en verre coloré ; ils se rencontrent également en quantité dans les tombes à coupole contemporaines de Spata en Attique, etc.

Or, si l'on reconnaît aux dessins et aux ornements, que l'ivoire a été le plus souvent façonné sur place, la matière première, à l'état brut, ne pouvait venir que de l'Égypte dont les vaisseaux, dès les plus anciennes dynasties, rapportaient du pays lointain des Troglo-

1. Chabas, *Bibliothèque égyptol.*, t. IX, p. 224.

dytes et des Éthiopiens, les dents d'éléphant. Quant à l'industrie des verres colorés, si les artisans locaux les fabriquèrent en nombre sur le sol grec, comme le prouvent des moules trouvés dans les tombeaux, ils avaient emprunté les modèles et les procédés de fabrication aux Égyptiens qui les avaient inventés et appliqués depuis longtemps. Il en est de même des objets formés d'une pâte revêtue d'un émail coloré que l'on désigne communément sous le nom de faïence égyptienne. L'importation de ce produit par une nation étrangère est certaine. En effet, dans les tombes les plus anciennes, on n'a trouvé que des vases en terre cuite. Les objets en faïence émaillée apparaissent seulement à la période postérieure dans les tombes où ont été trouvés des cartouches royaux.

Voici maintenant des objets qui portent incontestablement la marque égyptienne, avec la date ; je les énumère en suivant l'ordre chronologique de leur découverte.

En 1887, un scarabée au cartouche de la reine Tii, femme d'Aménophis III (1450-1420) [1].

En 1888, on trouva dans une des deux chambres du 49e tombeau à dromos de Mycènes des fragments qui permirent de reconstituer un petit vase sans anses, en faïence bleue émaillée, sur lequel on reconnut les restes du cartouche d'Aménophis III. Ce vase est d'un type commun sous la dix-huitième dynastie [2]. Il n'a pas une valeur artistique qui explique sa présence dans un tombeau ; sans doute, on l'y a placé, non pour lui-même, mais à cause du contenu; c'était peut-être de ces précieux

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 169 et pl. 13, n. 21. — La première découverte d'un scarabée égyptien sur le sol hellénique paraît avoir causé une certaine surprise aux égyptologues. Erman, tout en reconnaissant l'authenticité du cartouche, s'est montré hésitant sur les conséquences qu'on en pouvait tirer.

2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1888, p. 136. Reconstitué par Hall, *Annual of the British School at Athens*, 1901-1902, t. VIII, p. 189.

aromates que les Égyptiens allaient chercher dans la mystérieuse contrée de Pount. L'expédition directe de ce vase égyptien paraît d'autant plus probable que les deux chambres du même tombeau ont livré aux fouilleurs de nombreux restes d'objets en ivoire et en faïence émaillée.

En 1891, plusieurs fragments de plaques en faïence égyptienne émaillée. Deux d'entre eux portent le haut et le bas du cartouche d'Aménophis III et proviennent de deux pièces différentes ; un troisième fragment n'a conservé que le bas du cartouche d'un Pharaon de la dix-huitième dynastie [1]. La facture des hiéroglyphes a frappé les égyptologues, qui déclarent sans hésitation qu'ils ne peuvent être une imitation postérieure ou une copie d'artisans locaux. Voici, en particulier, les remarques de M. Maspero sur le signe de l'oie qui entre dans le titre bien connu de *fils de Ra,* donné au Pharaon : « L'inscription a été dessinée non pas seulement d'après un modèle égyptien, mais par un Égyptien. Je ne crois pas qu'un étranger eût pu réussir à camper une oie sur ses pattes aussi hiéroglyphiquement que le dessinateur qui a fait l'oie du titre royal. Elle a la véritable cambrure du cou, le vrai port de la tête, la vraie conformation du corps, la vraie attache des pattes qu'on remarque sur les monuments égyptiens [2]. »

Enfin, en 1902, M. Hall publiait la partie supérieure d'un singe fait d'une pâte vitreuse bleue, provenant des fouilles de Mycènes, et conservée dans le musée d'Athènes, malheureusement sans indications sur le lieu précis de la découverte et les circonstances de la trouvaille [3]. Sur le haut du bras droit, un cartouche bien conservé renferme les signes connus qui se lisent Aa-

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1891, p. 18 et pl. 3 ; Sewell, *Proceedings soc. bibl. arch.*, 1904, p. 258.
2. Maspero, *Proceedings*, 1904, p. 250.
3. Hall, *Annual*, 1901-1902, p. 188.

kheperou-ra, prénom d'Aménophis II (1500-1466). C'est l'objet de provenance égyptienne le plus ancien qu'on ait trouvé jusqu'ici à Mycènes. Le dieu Thot, qui est figuré tantôt sous la forme humaine à tête d'ibis, tantôt sous celle d'un singe, jouait un rôle important dans le drame d'Isis et d'Osiris ; on lui attribuait l'invention de l'embaumement qui fut pratiqué pour la première fois sur le corps du dieu.

J'aurais souhaité d'avoir à présenter des renseignements aussi sûrs au sujet des antiquités égyptiennes qu'ont mises au jour les recherches de l'École américaine dans l'Héraion d'Argos [1]. Elles ont été trouvées dans les fondations du plus ancien temple de Héra ; elles y étaient mêlées à des fragments de poteries, dont les séries vont depuis le prémycénien jusqu'au mycénien développé. Cette classification, proposée par les archéologues américains, ne paraît pas avoir soulevé d'objection. Elle donnerait une plus grande valeur à la légende qui faisait remonter jusqu'aux premières dynasties argiennes la fondation du temple de Héra et la liste de ses prêtresses.

Les trouvailles égyptiennes, faites dans les fouilles de l'École américaine, consistent en scarabées, sur lesquels sont gravés des cartouches royaux, et en statuettes de faïence, qui représentent le dieu Bès, la déesse-chatte Bastit, et un personnage jouant de la double flûte, motif qui se rencontre dans les bas-reliefs de la dix-huitième dynastie, où il figure dans les danses et les festins.

L'importance de ces monuments dépend de la date qui leur sera attribuée. Les scarabées sont-ils contemporains des Pharaons dont ils portent les noms, ou sont-ils des imitations de l'époque saïte ? M. Lythgoe, qui les a publiés,

1. Waldstein, *The Argive Heraeum*, 1902, t. II, p. 367-374 et pl. 143-144.

se prononce sans hésitation et déclare que ces objets ont été fabriqués par les Grecs de Naucratis, de même que les scarabées trouvés à Éleusis et à Égine. Il fait remarquer, pour la statuette de la chatte Bastit, que des exemplaires semblables ont été trouvés à Naucratis même et à Egine, que le dieu Bès est très répandu dans les endroits où l'influence égyptienne s'est fait sentir, à l'époque saïte. En résumé, il attribue le tout aux dernières dynasties du Nouvel Empire.

Et cependant, à deux heures de distance, des scarabées et divers objets de provenance égyptienne, dont la date est fixée sans contestation à la dix-huitième dynastie, ont été découverts dans les tombes de Mycènes. Il semblerait donc tout naturel d'en trouver de semblables dans les ruines de l'Héraion. M. Lythgoe ne paraît pas avoir envisagé cette possibilité. Elle mérite cependant d'être considérée. Mon confrère, M. Maspero, que j'ai consulté à ce sujet, a bien voulu me répondre par la lettre suivante : « J'ai examiné la planche sur laquelle sont reproduits les petits objets égyptiens que vous me signaliez. A vrai dire, il faudrait les avoir eux-mêmes en main pour résoudre la question de style, et si M. Lythgoe, qui s'y connaît, y reconnaît, les ayant vus, la facture de l'époque saïte, je n'oserai pas affirmer qu'il se trompe. Je crois pourtant, jugeant d'après la planche, que cette attribution n'est pas certaine, et qu'il n'est pas impossible de reporter une partie des objets figurés jusqu'aux temps du second âge thébain, c'est-à-dire jusqu'aux dix-huitième, dix-neuvième et vingtième dynasties. Il est vrai qu'on a refait vers l'époque saïte des scarabées aux prénoms de Thoutmosès et d'Aménothès III. J'avoue toutefois que les numéros 10, 11, 13, qui donnent, sous diverses formes, le prénom d'Aménothès III, peuvent aussi bien être des scarabées médiocres de la dix-huitième que de la vingt-sixième dynastie, et il en est de même des numéros 17

et 18, qui sont inscrits au nom de Thoutmosis III. De plus, la fréquence du nom d'Amon ou d'Amonia sur ces objets (nos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 21, 29) semble indiquer pour eux une origine thébaine plutôt qu'une origine naucratite ou saïte. A moins que le style et la technique des originaux, pâte, couleur, glaçure, s'y opposent absolument, je ne vois rien d'impossible à ce qu'ils remontent jusque vers le quatorzième ou le treizième siècle avant Jésus-Christ. Ainsi que je vous le disais au début, je ne pourrais trancher vraiment la question que si j'avais les originaux sous les yeux. »

Il est à désirer qu'il soit procédé par les savants compétents à un nouvel examen des originaux et qu'ils prononcent sur leur date et sur leur origine un jugement définitif. La solution de cette question entraînerait des conséquences importantes. Il ne s'agit plus, en effet, d'objets provenant de sépultures, comme à Mycènes; c'étaient des offrandes consacrées dans l'Héraion primitif. Elles devaient donc avoir quelques rapports avec la déesse qui était adorée dans le temple, et, par là, elles sont propres à nous éclairer sur la provenance et la nature de la grande divinité d'Argos.

La Crète offre un terrain plus solide. Les fouilles poursuivies depuis onze ans ont mis au jour, sur divers points de l'île, des objets dont l'origine égyptienne n'est pas contestée. Parmi les bronzes consacrés dans la caverne supérieure de l'antre de Dicté, est une statuette d'Amon, reconnaissable aux deux longues plumes placées sur la tête du dieu ; elle est conforme au type dont les musées possèdent de nombreux exemplaires. Celui-ci, au jugement de M. Hogarth, est un bon ouvrage du Nouvel Empire ; une date précise ne peut lui être assignée [1].

1. Hogarth, *Annual*, 1899-1900, t. VI, p. 187.

A Haghia Triada, près de Phæstos, on a trouvé, à une profondeur d'un mètre, un scarabée de faïence émaillée, portant le cartouche de la reine Tii, femme d'Aménophis III, et, tout à côté, une idole féminine, des perles, de petites têtes de bœuf en or, percées, qui formaient peut-être un collier [1].

Les objets provenant de Cnossos sont encore plus anciens.

Dans la grande cour du palais a été découverte la partie inférieure d'une petite statue en diorite [2]. La partie inférieure est seule conservée. Elle figure un homme assis, les deux mains posées à plat sur les cuisses. Sur trois côtés du siège sont gravées des inscriptions hiéroglyphiques qui ont été traduites par M. Griffith de la manière suivante : « Devoted to the Great God, Lord of Heaven, Ab-nub-mes-wazet-user, true of voice. — The devoted Ab-nub-mes-wazet-user, true of voice, born of the devoted Sat-Hathor, true of voice. » Les égyptologues anglais MM. Griffith, Petrie et Budge s'accordent, en s'appuyant sur la composition du nom, la matière et le fin travail de la statue, à l'attribuer à la douzième dynastie. Les titres sont purement religieux : le personnage et sa mère étaient justes de voix, tous deux s'étaient mis sous la protection spéciale d'un dieu au culte et peut-être aux mystères duquel ils étaient affiliés. Malheureusement l'inscription ne contient aucun titre, aucune mention de charge expliquant quels rapports existaient entre le prince de Cnossos et le personnage, ni pour quelle raison la statue de ce dernier était placée dans le palais. Il faut nous borner, pour le moment, à constater le fait d'une statue d'un Égyptien de la douzième dynastie à Cnossos. D'autre part, M. Petrie a trouvé dans des tombes

1. *Monumenti antichi*, 1903, 1899-1900, t. XIV, p. 733.
2. Evans, *Annual*, t. VI, p. 26.

de Kahun, datant de la même dynastie, plusieurs spécimens de vases de fabrique égéenne. Il n'y a pas ici à supposer que les Phéniciens ont servi d'intermédiaires ; car c'est sous le premier empire thébain que leurs tribus commencèrent à s'établir au pied du Liban. Nous avons donc la preuve que des relations directes existaient entre l'Égypte et la Crète vers le vingtième siècle avant notre ère. Par conséquent, quelques siècles plus tard, sous le second empire thébain, lorsque les monuments égyptiens parlent de la soumission des îles de la Très-Verte à Thotmès III, il n'est pas douteux qu'il soit question de la Crète et des îles de la mer Égée.

En 1901, le couvercle d'un vase en albâtre, sur lequel sont finement gravés le nom et les titres divins de Khian, le dernier roi de la dynastie des Hyksos. La couche de terrain dans laquelle ce monument était enfoui paraît avoir été formée par les débris incendiés du second palais de Minos et supporte un mur qui fut élevé lors de la restauration de ce même palais [1].

En 1909, la partie inférieure d'un autre vase, en diorite, a été découverte par M. Evans dans le petit palais à l'ouest du grand palais. Probablement, il n'est pas plus ancien que la treizième dynastie ; il porte les restes d'une inscription hiéroglyphique qui paraît se rapporter à un officier égyptien, chargé de l'exploitation des mines [2].

Je me borne à signaler un scarabée d'Aménophis III provenant d'Ialysos, dans l'île de Rhodes [3], et un autre, au nom de la reine Tii, trouvé à Encomi, en Chypre [4].

Au second millénaire, ni l'Égypte ni le monde égéen ne connaissaient la monnaie. Le commerce devait donc

1. *Annual*, t. VII, p. 63, fig. 20-21.
2. *Journal of hellenic Studies*, 1909, p. 361.
3. *Myken. Vasen*, p. 4.
4. *Excavations in Cyprus*, p. 21.

se faire par échanges, et il y a lieu de rechercher si l'on a trouvé dans la vallée du Nil des objets industriels ou des produits naturels importés de la Crète ou des Cyclades. Il est très probable que le commerce égyptien se pourvoyait, chez les Keftiou, de quelques-uns des objets que ceux-ci offraient en tribut au Pharaon, qu'il rapportait aussi de l'île des barres de métaux, des bois de construction ; mais il n'est pas surprenant qu'aucune trace n'en ait subsisté. On a été plus heureux pour la céramique. Petrie a trouvé à Kahun et Garstang à Abydos, dans des ruines ou des tombeaux de la douzième dynastie, des vases qui, par les combinaisons de couleurs, l'emploi des lignes courbes et des ornements végétaux, sont identiques aux vases de Kamarès (Crète) [1]. A Gurob, à Ilahun et à Tell-Amarna, de nombreuses poteries mycéniennes ou crétoises ont été découvertes au milieu d'objets égyptiens datés de la dix-huitième dynastie [2].

La botanique a fourni une preuve inattendue et d'une certitude encore plus tangible, des échanges entre les deux populations. Les tombeaux de Deir-el-Bahari ont livré aux fouilleurs des fleurs et des plantes desséchées qu'a étudiées Schweinfurth. L'un d'eux renfermait une corbeille pleine d'un certain lichen, doué de propriétés médicales, qui n'a jamais poussé en Égypte et qui ne peut y pousser, à cause des conditions de la température, mais qui se rencontre en Crète et dans les îles de l'Archipel [3]. C'est donc là seulement que les Égyptiens ont pu se le procurer en échange de leurs marchandises. Encore aujourd'hui, le même lichen se vend dans les bazars du Caire, et c'est de Crète qu'on

1. Fimmen, p. 47.
2. Fimmen, p. 52.
3. Schweinfurth, *Berichte der deutschen botanischen Gesellschaft*, 1884, p. 371.

le fait venir, comme au temps de la dix-huitième dynastie.

Le fait matériel de rapports commerciaux et politiques entre l'Égypte et le monde crétois-mycénien, au milieu du second millénaire avant notre ère, est désormais établi par les documents historiques de l'Égypte et les monuments archéologiques que nous avons cités. Y eut-il aussi importation de la religion égyptienne et spécialement du couple divin, Isis et Osiris ? La chose paraîtrait assez vraisemblable *a priori*. Isis et Osiris étaient des dieux communs à l'Égypte entière, et c'est leur culte que les marchands et les colons, à l'époque historique, transportèrent partout avec eux. Dès le quatrième siècle, ils avaient fondé un temple d'Isis au Pirée [1] ; les sanctuaires et les confréries d'Isiaques se multiplièrent, sous les successeurs d'Alexandre et à l'époque romaine, dans les pays helléniques, en Italie et dans toutes les provinces de l'empire [2]. N'est-il pas probable qu'il en avait été de même en des temps plus reculés et que déjà les Égyptiens, partout où ils abordaient, apportaient leur Isis ? Les populations chez lesquelles venaient s'établir ces étrangers, du moins on peut le croire, faisaient bon accueil aux dieux d'une race plus avancée dans la civilisation ; elles étaient sensibles à l'espoir d'acquérir une connaissance plus approfondie des êtres divins, de leur nature, de leurs noms, de pratiquer un culte qui promettait une action plus efficace sur leurs volontés toute-puissantes. De tout temps, les peuples qui ont occupé la Grèce et ses îles ont accepté volontiers les dieux qu'apportaient avec eux des hommes d'une race supérieure [3], et le

1. *Corpus inscr. attic.*, II, 168.
2. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, 1884.
3. J'ai signalé, dans un mémoire récent, deux statuettes trouvées à Mycènes, qui reproduisent le type de l'Aphrodite barbue de

panthéon hellénique, pour une bonne partie, est formé de dieux d'origine étrangère.

Mais enfin peut-on saisir des traces matérielles de l'influence religieuse de l'Égypte ? Assurément, elles sont encore très faibles. Cependant on peut déjà en relever deux qui ont été mises au jour dans ces dernières années, et qui méritent de fixer l'attention.

La mission italienne a découvert à Haghia Triada trois vases en stéatite, ornés de reliefs, qui datent de la première partie du Minoen récent. Sur l'un d'eux, qui est devenu rapidement célèbre, se déroule une procession composée de nombreux personnages [1]. En tête, marche le chef, un bâton sur l'épaule, la tête nue aux cheveux longs, le buste couvert d'une tunique ample et courte ; on avait pris celle-ci pour une cuirasse ; mais ce prétendu guerrier n'ayant aucune arme, il est préférable d'y reconnaître le vêtement que M. Dussaud signale sur des intailles crétoises. Les hommes, divisés en deux groupes, marchent derrière le chef en double file ; eux aussi, sans doute à cause de cette ordonnance, ont été pris pour des guerriers, mais ils ne sont pas armés ; ils portent sur l'épaule un bâton auquel sont assujetties trois branches, fourche qui n'a rien de belliqueux ; ils lèvent la jambe beaucoup plus haut que ne le feraient des soldats en marche. Leur aspect a rappelé à M. Mosso une troupe de paysans siciliens qu'il rencontra un soir, rentrant en ville, la fourche sur l'épaule, chantant l'hymne des travailleurs. A son avis, et c'est jusqu'ici l'interprétation la plus satisfaisante, le vase d'Haghia Triada représente une troupe de moissonneurs, chantant et dansant. La figure la plus significative est celle du coryphée. Placé entre les

Cypre. — P. Foucart, *Le Zeus Stratios de Labranda* dans les Monuments Piot. t. XVIII, 1911, p. 169.

1. Savignoni, *Monumenti antichi*, t. 13, 1903, p. 78 et suiv.

deux groupes, pour mieux se faire entendre de tous, il chante à pleine voix, en élevant de la main droite et en agitant un sistre. Le sistre est l'attribut caractéristique d'Isis, de ses ministres et de ses adorateurs ; il paraît exclusivement dans les fêtes égyptiennes ou d'origine égyptienne, et aucune autre religion n'en a fait usage. Si donc la cérémonie d'Haghia Triada est célébrée en l'honneur d'une divinité protectrice des moissons, la présence d'un joueur de sistre, qui règle les chants et les mouvements cadencés de la troupe, donne quelque droit de supposer que cette divinité agricole n'est autre qu'Isis ou une déesse crétoise qui lui a emprunté sa nature et ses attributs.

La découverte d'Éleusis est d'une signification plus claire et, au point de vue religieux, d'une plus grande importance. La Société archéologique d'Athènes, dans les années 1895-1897, a fait fouiller une nécropole très ancienne, située sur la pente de l'acropole d'Éleusis [1]. On y a trouvé trois et parfois quatre couches de tombeaux; ils sont placés de telle sorte que, dans la construction de chacun, on n'a tenu aucun compte de l'existence et de l'orientation du tombeau inférieur. Ces quatre couches de sépultures appartiennent donc à des époques différentes et peut-être très éloignées l'une de l'autre.

Dans un tombeau de la couche la plus profonde a été trouvé un scarabée : en haut, l'épervier d'Horus, les ailes éployées, tenant un sceau dans chacune des pattes ; au-dessous, un scarabée, et, de chaque côté, un uræus et le disque solaire [2]. Ce sont des motifs purement égyptiens, des emblèmes royaux ou des symboles religieux ayant une valeur bien déterminée. Près de l'épaule droite du squelette, un collier en grains de faïence égyptienne. Il

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1898, p. 30-122 et pl. II-VI.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1898, pl. VI, fig. 5.

est intéressant de trouver dans la même sépulture un vase (*situla*) comme ceux que, dans les bas-reliefs gréco-romains, portent les prêtresses d'Isis. Non moins curieux sont deux vases creux en terre cuite, dans lesquels est enfermée une petite boule d'argile dont le choc fait retentir les parois. De pareils objets sont le plus souvent des hochets d'enfants ; mais ici il faut renoncer à cette idée, car on a reconnu que le mort ou la morte avait au moins atteint l'âge de vingt-cinq ans. Peut-être ces deux objets remplaçaient-ils le sistre isiaque, dont le bruit mettait en fuite les serpents et les mauvais génies. L'ensemble des objets renfermés dans ce tombeau marque donc des rapports avec l'Égypte, et peut-être indique-t-il l'usage de cérémonies analogues à celles du culte d'Isis.

Bien plus décisif sous ce rapport est un autre tombeau situé, comme le précédent, dans la couche la plus profonde de la nécropole. Il renfermait un squelette couché sur le côté et tourné vers l'est. De nombreux bijoux ou ornements prouvent que c'était une femme : boucles d'oreilles en or, dans lesquelles étaient enchâssés des morceaux d'ambre ; à chaque main, un bracelet de cuivre, des anneaux en argent, en fer et en cuivre ; une épingle plate en ivoire. Près de l'épaule droite, un collier formé de perles de faïence égyptienne ; un autre collier, autour du cou, composé de grains d'ambre et de perles allongées, également en faïence égyptienne. D'autres objets et soixante-huit vases très petits et médiocres remplissaient l'espace vide ; entre autres, trois vases de la forme de la *situla*, comme celui du tombeau précédent. Mais, ce qui est d'une importance capitale, on y trouva une statuette d'Isis en faïence égyptienne, et trois scarabées portant des signes hiéroglyphiques [1].

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1898, pl. VI, fig. 1-4.

Pour tirer les conséquences de cette découverte, il faut essayer de fixer la date et la provenance de ces objets.

Dans la couche supérieure des tombeaux, les vases appartiennent à la classe la plus ancienne des vases du Dipylon ; on y a rencontré également des vases proto-corinthiens.

Le tombeau de la seconde couche ne contenait aucun objet. Celui de la troisième renfermait cinq vases de style géométrique.

Le tombeau où fut trouvée la statuette d'Isis est dans la couche la plus basse des sépultures. Mais cette constatation ne suffit pas pour en fixer la date; on sait combien il est difficile d'établir un calcul certain, en le fondant sur la stratification des tombeaux.

Malheureusement, les légendes des scarabées n'ont pas la même valeur chronologique que les cartouches d'Aménophis III et de sa femme Tii, trouvés à Mycènes. Ceux-ci sont contemporains des souverains dont ils portent le nom. Les scarabées d'Éleusis, au contraire, semblent plutôt appartenir à cette catégorie d'objets qui copiaient les types de la dix-huitième dynastie et que fabriquèrent jusqu'à la dynastie saïte les Égyptiens eux-mêmes et les Phéniciens. Sur l'un d'eux (pl. VI, fig. 2), on a déchiffré *ra-men-kheper*, un des noms de Thotmès III ; mais ce nom n'est pas entouré du cartouche royal ; il n'occupe qu'une partie de la pierre et, dans l'autre, on a gravé un vase entre deux uræus. Tous les éléments de cette combinaison sont bien égyptiens, mais la combinaison elle-même ne l'est pas. Sur le second (fig. 4), après *amen*, un signe qui pourrait être la déformation du groupe *hotep*, puis le signe *nib* et, de l'autre côté, un signe incompréhensible. La légende du troisième (fig. 3) commence par *Amen-râ*, suivi de hiéroglyphes qui paraissent une altération des signes *nib toou* (maître du monde), qui seraient ici intervertis.

Ces fautes, que des ouvriers égyptiens n'auraient pas commises, doivent faire attribuer les trois scarabées plutôt à une fabrique phénicienne [1]. La même observation s'applique à onze autres scarabées ou objets divers portant des caractères hiéroglyphiques, trouvés également à Éleusis, non plus dans la nécropole, mais dans l'enceinte sacrée et dans les couches les plus profondes que les fouilles aient atteintes [2].

En admettant la fabrication phénicienne des objets trouvés à Éleusis, j'ajouterai deux remarques qui aideront à fixer la signification de cette découverte.

Ceux qui ont gravé les légendes de ces scarabées ont eu, semble-t-il, l'intention de reproduire les noms de souverains de la dix-huitième dynastie sur des scarabées postérieurs de plusieurs siècles. Ce serait une preuve que la tradition avait conservé et presque consacré les noms de ces Pharaons de la dynastie thébaine, sous lesquels la civilisation égyptienne avait pénétré en Grèce, comme l'attestent les cartouches trouvés à Mycènes. Chez les générations suivantes, les objets marqués au nom de Thotmès et d'Aménophis furent en faveur, comme possédant une vertu plus grande ; et, pour cette raison, les Phéniciens, de même que les Égyptiens, continuèrent pendant plusieurs siècles à graver sur leurs marchandises des hiéroglyphes qui en facilitaient la vente.

En second lieu, sur les quatorze scarabées trouvés jusqu'à ce jour à Éleusis, les hiéroglyphes, les légendes et les images n'ont rien qu'on ne retrouve en Égypte. Au

1. M. Cavvadias, directeur général des Antiquités, a eu l'obligeance de m'envoyer des empreintes en plâtre ; mais, pour fixer la date et la provenance, il faudrait avoir les originaux sous les yeux. La nature de la pierre, l'emploi de l'émail et la couleur de celui-ci permettraient peut-être à un égyptologue de résoudre la question.

2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1898, pl. VI, fig. 8-18.

contraire, aucun objet n'a été découvert dans les fouilles que l'on puisse rapporter aux écritures ou aux cultes de l'Asie. Grande différence avec les scarabées de la Sardaigne, où se rencontre un mélange de formes égyptiennes et assyriennes, et preuve que les habitants d'Éleusis ne voulaient rien qui ne fût purement égyptien. C'est que scarabées et colliers n'étaient pas des curiosités ou de simples parures. Ils avaient une signification religieuse que connaissaient les Égyptiens et qu'ils apprirent aux indigènes, en leur apportant la doctrine osirienne ; c'étaient des amulettes qui protégeaient le mort contre les périls de l'autre vie. On les trouve en Égypte, sur bon nombre de momies, et les Grecs affiliés à la religion nouvelle les achetaient pour le même usage. L'évidence est encore plus grande pour la statuette d'Isis. En Égypte, son image veille dans la plupart des chambres funéraires. La femme d'Éleusis qui acquit la statuette de la déesse, qui voulut qu'on la plaçât près de son corps, pouvait-elle ne pas connaître, au moins en gros, la nature et la puissance de la divinité à laquelle elle confiait son salut ?

Après avoir ainsi constaté, dans deux des plus anciens tombeaux d'Éleusis, la présence d'objets appartenant au culte d'Isis, il me paraît plus difficile de nier l'influence que la croyance osirienne exerça sur les mystères de Déméter.

CHAPITRE II

Comment les Grecs ont pu reconstituer l'histoire des temps héroïques. — Légende de Danaos ; témoignages des auteurs grecs et de Manéthon ; ruines du temple de Héra argienne ; origine de son culte. — Fondation des Thesmophoria, d'après Hérodote. — Arrivée de Déméter en Attique liée à l'invention de l'agriculture. — L'origine de la culture des céréales déterminée par la découverte de l'habitat du blé et de l'orge sauvages. — Association primitive de Déméter et de Dionysos.

Depuis les découvertes archéologiques des vingt-cinq dernières années, rapprochées des inscriptions et des documents contemporains de l'Orient et de l'Égypte, il n'est plus permis de traiter l'histoire primitive de la Grèce comme l'ont fait les savants du siècle dernier. Les temps antérieurs à la guerre de Troie sont brusquement sortis des brouillards de la légende pour entrer dans la lumière de l'histoire. On commence à entrevoir la succession des grands événements qui ont marqué cette période, à en fixer, tout au moins partiellement, la chronologie, à reconnaître les influences étrangères qui ont agi sur les populations de la mer Égée et du continent, à déterminer la part qui revient aux indigènes dans le développement de la civilisation hellénique. Tout cela n'est encore qu'ébauché ; mais déjà, par certains côtés, nous voyons et nous connaissons mieux les générations qui ont précédé l'invasion dorienne que celles qui l'ont immédiatement suivie. Nous avons sous les yeux les produits des arts et de l'industrie des contemporains de Minos et des Pélopides, leurs armes et leurs outils, les vêtements, les vases, les bijoux, les restes de leurs villes et de leurs habitations, leurs sépultures et jusqu'aux restes des aliments déposés dans leurs tombeaux. On a pu même

essayer de restaurer le plan des palais de Cnossos et de Tirynthe. Si, après plus de trois mille ans de ravages, il est resté des vestiges suffisants pour nous donner une idée du monde grec pendant le second millénaire avant notre ère, combien d'autres moyens d'information positive ont été à la disposition des Grecs qui, vers la fin du sixième siècle, entreprirent de recueillir les matériaux de leur antique histoire et de remonter jusqu'aux époques primitives. A défaut de l'écriture, la tradition orale avait conservé le souvenir des temps qui avaient précédé. Nous avons peine à nous figurer la ténacité de la mémoire chez des peuples qui ne faisaient pas usage de l'écriture. Les modernes oublient vite, la mémoire surchargée par l'histoire d'un long passé, l'attention dispersée par les événements du monde entier. Dans le cercle étroit où la vie des anciens se mouvait, ils recevaient une impression plus durable des faits peu nombreux qui les touchaient personnellement ; une catastrophe ou un fléau, un changement de séjour, une expédition lointaine, l'arrivée d'un chef étranger, les exploits d'un héros, une mutation dans la famille régnante ou dans le gouvernement de leur petite communauté, le récit s'en transmettait de génération en génération. Les généalogies des rois et des grandes familles servirent de cadre chronologique. Conserver les noms des ancêtres et le souvenir de leurs hauts faits était le grand souci des chefs de l'époque héroïque ; les aèdes dont ils aimaient à s'entourer célébraient sans fin leurs exploits et l'illustration de leur race. Qu'ils les aient amplifiés, qu'ils y aient introduit des épisodes merveilleux, qu'aux ancêtres réels ils en aient adjoint d'imaginaires pour rattacher leur filiation à une divinité, ce n'est pas douteux ; mais toutes ces inventions mythiques ou poétiques se développaient sur un fond de réalité historique et perpétuaient la mémoire d'un passé qui avait vraiment existé.

Les chroniqueurs anciens qui s'appliquèrent les premiers à mettre en ordre les annales de ces âges reculés avaient des moyens matériels de contrôle. D'abord, les sépultures des rois et des grands chefs, garants durables de leur existence. Quelques-unes sont encore debout, anonymes malheureusement ; mais alors, on savait pour quel roi, pour quel chef avaient été élevés ces tombeaux à coupole, dont on a trouvé les restes dans toutes les parties de la Grèce héroïque. Les murs cyclopéens et pélasgiques, par leurs procédés de construction, faciles à distinguer, attestaient l'âge où ils avaient été élevés et où les villes avaient été fondées ; parfois même, un fait accidentel, comme l'ouverture des tombes de Délos, confirmait, par le dispositif des sépultures, la tradition de l'établissement des Cariens dans les îles de l'Archipel. D'autres vestiges subsistaient encore à l'époque classique des migrations des tribus qui occupèrent successivement les diverses régions de la Grèce. Quelques-uns des temples qu'Hérodote et Thucydide virent à Athènes ou dans les dèmes avaient été consacrés avant Thésée, et, parmi les offrandes, il en était que la tradition sacerdotale, parfois à juste titre, attribuait aux plus anciens maîtres de la contrée. Il était aussi possible, même au cinquième siècle avant notre ère, de reconnaître quel avait été l'état des choses avant Thésée, parce que cet état avait laissé des traces dans les pratiques du culte ou dans des institutions qui n'avaient pu être établies après la réunion des Athéniens en une seule cité. C'est ainsi, et sur des preuves positives, que Thucydide a pu parler de l'organisation de l'Attique avant le synœcisme de Thésée et qu'Aristote avait décrit la constitution d'Ion comme la première de celles qui se succédèrent en Attique [1].

1. Thucyd., II, 15 ; Aristot., Πολιτ. Ἀθην., 41 ; Cf. P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 36-39.

Voilà donc des faits historiques antérieurs de dix siècles à l'époque où ils ont été consignés dans des livres, et dont la mémoire s'était conservée sans le secours de l'écriture.

Naturellement, les traditions religieuses sont les plus confuses. L'imagination populaire, les inventions des poètes et des artistes ont créé une telle quantité de fables et de légendes qu'on se demande s'il est possible de raisonner avec quelque sécurité sur l'origine d'un culte qui remonterait au deuxième millénaire. Jusqu'au dernier siècle, les historiens de la Grèce et de la religion avaient accepté, sans en discuter la valeur, tous les récits des auteurs anciens. Par une réaction exagérée contre ce manque de critique, les savants modernes les ont rejetés en bloc comme suspects, et ils ont écarté dédaigneusement toutes les traditions légendaires qui avaient cours chez les Grecs. Celles-ci cependant sont moins loin de la vérité que les systèmes variés, successivement tentés pour expliquer la création des dieux helléniques : interprétation symbolique, renouvelée des sophistes et des stoïciens, mythes solaires ou météorologiques, ou, tout récemment, astronomiques, analyse philologique des noms divins qui devait révéler à elle seule la nature et les fonctions des divinités, discussion infinie des variantes poétiques et des peintures de vases, rapprochement des noms de lieux et de personnes pour suivre la propagation des cultes, sans parler du totémisme, du folk-lore, des non-civilisés qui se chargent d'enseigner aux Grecs l'origine de leurs croyances qu'ils ont oubliée ou méconnue. N'y aurait-il pas une part plus grande de vérité dans les fables des anciens, et leurs traditions ne s'appuieraient-elles pas sur un fond de réalité historique ? Personne maintenant ne révoquerait en doute l'existence des chefs fabuleux de la Crète qui édifièrent les palais de Cnossos, non plus que la richesse et la civilisation des peuples

auxquels ils commandaient ; des légendes racontées sur Minos se dégage le fait positif de l'empire qu'il constitua, de la police qu'il exerça sur les mers, de ses conquêtes dans la mer Égée et sur quelques parties de la terre ferme. Aussi réels, aussi historiques nous ont apparu les descendants de Persée et de Pélops qui construisirent Tirynthe et Mycènes ; on a pu voir et toucher les restes de quelques-uns de ces chefs, que nous nous figurions, à travers les fictions de la poésie, comme des personnages imaginaires. Pourquoi tiendrait-on moins de compte des récits légendaires où s'est conservé le souvenir des établissements égyptiens en Grèce et de la religion qu'ils y ont apportée ? A l'aide des trouvailles archéologiques, ne serait-il pas possible de dégager le fait historique, qu'ont développé et transformé les fables populaires et les inventions des poètes ?

C'est en me plaçant à ce point de vue que j'examinerai les deux légendes les plus importantes pour le culte de Déméter et l'invention de l'agriculture : l'arrivée de la déesse à Éleusis et celle de Danaos en Argolide.

LÉGENDE DE DANAOS.

Parmi les héros légendaires, Danaos est un de ceux qui ont le plus l'aspect de personnages réels. Il paraît de bonne heure dans la littérature ; il est déjà mentionné par Hésiode. Les actes que lui attribue la tradition sont rapportés à peu près de même par les auteurs et n'ont rien qui dépasse l'humanité. C'est au quinzième siècle qu'il arriva à Argos, alors habitée par les Pélasges, et ce détail s'accorde assez bien avec les résultats des fouilles les plus récentes. M. Vollgraff a constaté que l'enceinte hellénique de la ville reposait sur les fondations d'un mur

cyclopéen [1]. Dans les tombeaux rupestres qu'il a ouverts dans le ravin de la Deiras, les corps étaient inhumés ; les poteries n'avaient ni volutes ni ornements empruntés au règne animal ou végétal et, d'après ces indices, il estime que cette nécropole argienne est antérieure aux tombeaux à fosse de Mycènes [2]. Danaos, après s'être emparé de la royauté, fonda plusieurs temples, fortifia la citadelle et étendit la domination des Argiens de l'isthme de Corinthe au cap Malée. Le nom de Danaens remplaça celui des Pélasgiotes et il paraît fréquemment dans l'*Iliade*. De là, sans doute, est venue l'idée de considérer Danaos comme l'ancêtre mythique et la personnification de la tribu. Mais s'il est vrai que souvent un procédé de ce genre a créé des personnages qui n'ont jamais existé, à l'inverse il est admissible qu'un chef illustre ait donné son nom à ses descendants et à ses sujets. L'existence personnelle de Danaos était attestée, aux yeux des Grecs, par des objets matériels qui subsistaient à l'époque historique. Pausanias vit, dans le temple d'Apollon Lyceios, le trône du vieux roi [3]. Son tombeau s'élevait au milieu de l'agora d'Argos [4]. Dès ce temps, comme le prouve la nécropole de la Deiras, l'usage était d'ensevelir les morts hors de la ville ; ce sépulcre, placé dans l'intérieur des murs, renfermait donc le corps d'un chef qui avait réellement existé ; il avait mérité cet honneur exceptionnel comme le fondateur ou le sauveur de la cité ; un monument de cette nature avait dû fixer la tradition et l'empêcher de s'égarer en des attributions erronées.

Sur l'origine égyptienne de Danaos, la tradition grecque a été constante, et l'unanimité des témoignages peut

1. *Bull. de Corr. hellén.*, 1907, p. 150.
2. *Bull. de Corr. hellén.*, 1906, p. 5.
3. Pausan., II, 19.
4. Strab., VIII, x, 9 ; Pausan., II, 20.

inspirer quelque confiance. Hérodote affirme formellement que Danaos et ses filles venaient de l'Égypte [1]. Mais, avant lui, déjà les tragédies de Phrynichos et d'Eschyle avaient mis en scène l'arrivée à Argos du héros fuyant la colère de son frère Ægyptos, et plus tôt encore, les courses des fugitifs avaient fourni la matière de poèmes cycliques. Au quatrième siècle, Isocrate rappelait avec amertume la fortune des barbares, comme Danaos et Pélops, qui avaient imposé leur domination à des Grecs [2]. En 263, le marbre de Paros, dans lequel est condensée la science chronologique du temps, mentionne le voyage de Danaos et de ses filles et leur passage à Lindos, où ils fondent le temple d'Athéna. La date précise est même fixée à l'année 1510 [3]. Et depuis, Apollodore, Diodore, Strabon ont répété les mêmes récits, avec plus ou moins de détails, mais identiques pour le fond [4]. Il est à remarquer que la fondation de la nouvelle dynastie argienne est marquée par un progrès de la civilisation. Le roi étranger entreprit de remédier à la sécheresse qui désolait l'Argolide ; il avait enseigné à creuser des puits, à construire des citernes, recherché et aménagé les sources. Ce bienfait, qui lui valut la reconnaissance des habitants et la royauté, au dire de Strabon, était devenu proverbial, et il est rappelé dans un fragment d'Hésiode [5]. Plusieurs historiens secondaires, dont nous ne pouvons pas apprécier l'autorité, prétendaient même qu'avant Cadmos, Danaos avait apporté en Grèce la connaissance de l'alphabet [6]. Leur

1. Herodot., II, 171 ; cf. 182.
2. Isocrat., *Laud. Helenæ*, 68 ; *Panathen.*, 80.
3. Marmor Parium, l. 15 ; *Inscr. gr. insul.*, t. XII, fasc. 5, n. 444.
4. Apollod., II, I, 5 et suiv. ; Diod., I, 28 ; V, 58 ; Strab., VII, VII, 1.
5. Strab., I, II, 15 ; VIII, V, 8 ; Hésiod., fr. 69.
6. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. II, p. 473.

assertion n'est pas à rejeter *a priori*. Les plus vieilles inscriptions connues, il est vrai, ne dépassent pas le septième siècle. Mais, avant de graver sur la pierre, on a pu écrire sur une matière plus périssable. Sur quelques poteries de Mycènes, on a relevé des signes qui paraissent être des caractères alphabétiques. Au milieu de tant de conjectures, on est heureux de rencontrer un indice qui s'appuie sur un fait matériel : l'extension des échanges avec l'Égypte coïncide avec le règne de Danaos. Ainsi que nous l'avons signalé plus haut, les objets de provenance égyptienne sont rares dans les tombeaux de l'acropole mycénienne qui datent de la période la plus ancienne ; au contraire, ivoires, verres colorés, plaques de faïence et scarabées datés par les cartouches des Pharaons abondent dans les tombes de la ville inférieure, contemporaine de la dix-huitième dynastie. Ce développement de l'importation égyptienne pourrait être regardé comme une conséquence naturelle de la royauté d'un chef venu de la vallée du Nil.

Les témoignages littéraires de source égyptienne ne sont pas moins formels que ceux des Grecs sur la patrie de Danaos et son établissement en Argolide. S'ils étaient tirés directement des inscriptions hiéroglyphiques de la dix-huitième dynastie, comme ceux qui ont été cités pour Thotmès III, il n'y aurait plus matière à discussion. Malheureusement, ils nous sont parvenus par l'intermédiaire des écrivains de l'époque ptolémaïque, ce qui oblige à une grande réserve. Le texte capital est celui de Manéthon, qui écrivit sous le règne de Ptolémée Ier et Ptolémée II. Son livre a été résumé par plusieurs auteurs ; nous donnons le passage d'après Eusèbe : « Armaïs, qui s'appelle aussi Danaos, régna cinq ans (plus exactement quatre ans et un mois) après lesquels, chassé d'Égypte et fuyant son frère Ægyptos, il arrive en Grèce, et s'étant rendu maître d'Argos, devient roi des

Argiens [1]. » Josèphe, qui a analysé plus longuement et parfois cité Manéthon, raconte que Sethosis, pendant son expédition en Asie, avait confié le pouvoir à son frère qui usurpa la royauté. A l'approche de Sethosis, rappelé par des serviteurs fidèles, Armaïs s'enfuit de l'Égypte. Manéthon, ajoute Josèphe, dit que Sethosis s'appelait Ægyptos [2]. L'identification était donc affirmée dans son histoire. L'avait-il inventée ou l'avait-il trouvée dans les annales des temples qui lui servirent à composer son ouvrage ? L'un est aussi peu vraisemblable que l'autre. Mais voici ce qui est possible. D'une part, pendant la période troublée qui marqua la fin de la dix-huitième dynastie, les monuments égyptiens faisaient mention d'un Pharaon qui avait disparu et dont le tombeau ne figurait pas parmi les sépultures royales, ou d'un régent qui avait entouré son nom du cartouche royal et que son frère, souverain légitime, avait expulsé d'Égypte. D'autre part, Manéthon, qui avait une connaissance approfondie de la langue et de l'histoire grecques et qui était porté, comme ses contemporains et les Ptolémées, à mettre d'accord les annales et les croyances des deux nations, crut compléter heureusement les documents égyptiens à l'aide de la tradition hellénique, et reconnut Danaos dans le Pharaon dont le sort était ignoré. Le texte de Manéthon n'autorise pas à croire que le nom de Danaos et ses aventures figuraient dans les inscriptions hiéroglyphiques de la dix-huitième ou de la dix-neuvième dynastie. La seule conclusion qu'il soit légitime d'en tirer, c'est que, sous les successeurs d'Alexandre, l'arrivée de l'Égyptien Danaos en Argolide était tenue par les Grecs pour un fait tellement certain que les annalistes de l'Égypte se croyaient obligés d'en retrouver les traces dans leur propre histoire.

1. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. II, p. 577.
2. *Ibid.*, p. 573.

La légende des Danaïdes est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'en parler, et je ne crois pas possible de découvrir quel fait réel lui a donné naissance. Un détail seulement est à retenir, parce que jusqu'à un certain point il est susceptible de contrôle. Suivant Eusèbe, qui a résumé dans sa *Chronique* les travaux de l'érudition grecque, la fille de Danaos, Hypermnestra, fut prêtresse de Héra [1]. On sait quelle valeur chronologique les historiens anciens attribuaient à la liste de ces prêtresses ; elle leur servit à fixer les dates pour les temps antérieurs à la première Olympiade, et même encore, plusieurs siècles après, Hellanicus en avait fait l'objet d'un livre spécial, dans lequel, semble-t-il, il racontait les événements de la primitive histoire, en les classant d'après la succession des prêtresses et l'année de leur sacerdoce [2]. Ce catalogue, dont la liste des prêtres de Poseidon à Halicarnasse peut donner une idée, fut rédigé vraisemblablement lorsque l'emploi de l'écriture se généralisa. Quels furent alors les matériaux mis en œuvre et quelle confiance méritent-ils ? La tradition orale devait avoir une ténacité particulière dans un sanctuaire aussi renommé, et il ne fallait pas aux prêtresses un grand effort de mémoire pour retenir et transmettre de génération en génération l'ordre et les noms de celles qui les avaient précédées. La vue des offrandes mémorables rappelait le souvenir des faits qui intéressaient le plus le temple. Pausanias en vit encore quelques-unes qui avaient été transférées dans le nouvel édifice : le bouclier consacré par Ménélas à son retour de Troie, le trône de Danaos, la plus vieille statue de la déesse, grossièrement taillée dans le bois d'un poirier sauvage. Son histoire était connue ; consacrée à Tirynthe par Pirasos,

1. Euseb., p. 115, n. 582.
2. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, introd., p. XXVII et p. 50.

elle avait été transportée dans l'Héraion par les Argiens[1]. On rappelait aussi aux visiteurs deux autres statues en bois, œuvres de Dédale, qui étaient tombées en poussière, rongées par le temps. L'Héraion remontait à la plus haute antiquité. Trois temples s'étaient succédé. Le premier avait été consacré dès les premiers rois de la dynastie des Inachides. A une date inconnue, il fut remplacé par un nouvel édifice qui fut réduit en cendres en 426 ; les Argiens firent alors construire le temple qui dura jusqu'à la fin du paganisme. Les recherches archéologiques ont montré l'exactitude de ces renseignements épars dans les auteurs anciens. Depuis longtemps, les voyageurs avaient reconnu l'emplacement du troisième temple, celui qu'ornait la statue chryséléphantine de Polyclète. Or, les fouilles de l'École américaine mirent au jour, sur une terrasse voisine, les restes du second temple. Dans les fondations de celui-ci on découvrit une masse de poteries qui provenaient du temple primitif. Suivant l'usage, les offrandes les plus précieuses avaient été enlevées et consacrées dans le second temple, puis dans le troisième ; celles qui étaient sans valeur ou hors d'usage, mais qui ne devaient pas être profanées, parce qu'elles avaient appartenu à la divinité, étaient détruites ou enfouies dans l'enceinte sacrée. Les archéologues américains ont réparti en séries la masse énorme de ces débris de vases. D'après eux, les plus anciens sont antérieurs à la civilisation mycénienne ; les plus récents peuvent descendre jusqu'à la période du Dipylon. Aucun fragment n'est attribué à une date plus basse, ce qui indiquerait le huitième siècle pour la construction du second temple, sous lequel était entassé cet amas de poteries. C'est un résultat encourageant pour ceux qui étudient cette partie de l'histoire grecque de voir, qu'après

1. Pausan., II, 17 ; Plutarch., fr. X, éd. Didot, t. V, p. 20.

tant de siècles et de destructions, nous pouvons encore contrôler les traditions transmises par les anciens et constater, ici par exemple, que, comme ils l'ont rapporté, l'Héraion d'Argos remonte aux premiers siècles du second millénaire.

Je voudrais aussi attirer l'attention sur un autre résultat des mêmes fouilles qui n'a pas été mis en lumière et indiquer les conséquences qu'on serait autorisé à en tirer pour l'origine du culte de Déméter. Lorsque les travaux de l'Héraion furent exécutés, l'opinion dominante était encore que la Grèce n'avait pas été en rapports avec l'Égypte avant la vingt-sixième dynastie et que les objets d'apparence égyptienne qu'on y rencontrait n'étaient autre chose que de la pacotille phénicienne ou naucratite, débitée comme l'ont été chez nous les bibelots de l'Extrême-Orient. Ce ne peut être le cas pour des objets consacrés dans les temples, tels que les scarabées et les statuettes égyptiennes de l'Héraion primitif. Que l'on veuille bien faire une simple remarque. Dans les sanctuaires des dieux vraiment helléniques (je parle ici des plus anciens et qui ont été fouillés jusqu'au sol vierge), on n'a trouvé aucune offrande de style égyptien ou égyptisant, ni sur l'Acropole d'Athènes, ni dans l'enceinte de Zeus à Olympie, non plus que dans les temples d'Apollon à Delphes ou à Délos. Au contraire, elles se sont rencontrées dans le temple d'Éleusis ; à Égine, dans celui d'Aphaia, près duquel s'élevait la chapelle des deux déesses Mneia et Azésia, forme locale du couple Déméter-Coré. S'il est vrai que les anciens, dans le choix de leurs offrandes, tenaient grand compte des rapports qu'elles présentaient avec la nature ou l'histoire de la divinité, la présence dans les débris du premier Héraion d'objets égyptiens conduit à se demander si la déesse qu'on y adorait n'était pas originaire de l'Égypte.

Voici sous quelle forme légendaire l'*Etymologicum Magnum* a conservé cette tradition : « Zeuxidia : nom sous lequel Héra est honorée à Argos. Apis, dit-on, étant passé d'Argos en Égypte, envoya des bœufs au roi d'Argos et lui apprit à labourer. Celui-ci, après avoir attelé les bœufs pour semer, dédia un temple à Héra. Lorsque les épis se mirent à pousser et à fleurir, il les appela les fleurs de Héra [1] ». Polémon rapportait de même que le roi Argos avait fait venir de Libye (Égypte) la graine du blé qui fut semée en Argolide ; mais cette fois la déesse protectrice est appelée Déméter et non Héra [2]. Polémon cite à l'appui de son dire l'érection en cette circonstance d'un temple dédié à Déméter Libyenne, qui s'élevait dans le site appelé Charadra, non loin d'Argos. Pausanias rapportait une tradition à peu près semblable, dans laquelle le côté mythique était plus accentué. C'était la déesse elle-même qui était venue en Argolide et elle avait reçu l'hospitalité de Pélasgos. Un temple consacré à Déméter Pélasgis était la garantie de cette version [3]. Le séjour de la déesse dans un autre canton de l'Argolide avait encore donné lieu à la construction d'un troisième temple où elle était adorée sous l'épithète de Mysia, et qui renfermait des statues en bois de Coré, Pluton et Déméter [4]. Tels étaient les cultes et les traditions que les Argiens faisaient valoir pour revendiquer la gloire d'avoir, les premiers en Grèce, pratiqué l'agriculture. Ils s'accordaient à reconnaître qu'ils ne l'avaient pas inven-

1. *Etymologicum Magnum*, in v. Ζευξιδία.
2. Polemo, fr. 12. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. III, p. 119.
3. Pausan., I, 14 ; II, 22.
4. Pausan., II, 18 ; VII, 27. Le culte de Déméter Mysia en Argolide a suggéré à L. Malten une ingénieuse correction au vers 17 de l'hymne homérique : Μύσιον (au lieu de Νύσιον) ἄμ πεδίον. A l'époque où il fut composé, le rapt de Proserpine aurait été localisé en Argolide et non à Éleusis. *Archiv fur Religionswissenschaft*, 1909, p. 285.

tée, mais qu'ils l'avaient reçue de l'Égypte ainsi que la semence du blé. Ils rendaient grâces de ce bienfait à une déesse appelée tantôt Héra, tantôt Déméter ; mais, à mon avis, si les noms diffèrent, il s'agit d'une même personne divine, qui, elle aussi, était venue de l'Égypte et qui ne peut être qu'Isis ; ainsi s'expliqueraient la consécration qui lui fut faite d'objets égyptiens, et la découverte de leurs débris dans l'Héraion d'Argos.

A la légende de Danaos se rattache l'institution des Thesmophoria. « Pour les cérémonies secrètes de Déméter que les Grecs appellent Thesmophoria, je dois aussi observer un silence religieux, excepté sur ce qu'il est permis de dire à leur sujet. Ce sont les filles de Danaos qui ont apporté ces cérémonies d'Égypte et qui les ont enseignées aux femmes des Pélasges [1]. » Si l'assertion d'Hérodote est exacte, c'est un culte nouveau, venu de l'étranger et enseigné aux Pélasges par des étrangers. Autant qu'on peut parler de chronologie pour cette période, les indigènes adoraient déjà, depuis les premiers rois de la dynastie, une déesse de l'agriculture, elle aussi venue de l'Égypte. La fête des Thesmophoria, introduite au quinzième siècle par les filles de Danaos, leur révéla un autre aspect de la déesse égyptienne, considérée comme la protectrice des lois qui constituaient le mariage et la famille. L'autorité du témoignage d'Hérodote a été contestée. Les critiques ont fait remarquer que, comme tous les Grecs, il était trop porté à reconnaître les dieux de la Grèce dans ceux des nations étrangères; les égyptologues ont relevé avec une sévérité, peut-être excessive, les erreurs qu'il a commises, les fables qu'il acceptait trop facilement du personnel inférieur des temples et des interprètes. Les identifications qu'Hérodote a faites

1. Herodot., II, 171.

entre divinités grecques et égyptiennes sont, pour la plupart, sans valeur.

Mais il ne faut pas les imputer à Hérodote ; elles lui ont été enseignées par les Grecs établis en Égypte, spécialement à Naucratis. Ceux-ci ne voyaient qu'en passant les dieux particuliers des nomes ; ils n'avaient pas affaire à eux, et ils les désignaient par le nom de la divinité grecque dont la consonance s'en rapprochait le plus ou qui présentait quelque analogie dans son rôle ou dans ses attributs. Il faut faire une exception pour Isis et Osiris, qui furent les dieux de l'Égypte entière. Les Grecs de Naucratis non seulement les connaissaient, mais ils s'adressaient à eux. Le musée du Caire possède une statuette en bronze représentant Isis qui tient Horus sur ses genoux. Elle a été consacrée par un Grec du cinquième siècle en marque de reconnaissance [1]. Hérodote apprit de ses compatriotes à la mieux connaître. On le conduisit à la fête des Pamylia, on lui donna même l'explication sacrée de l'étrange promenade des figures d'Osiris ; il fut frappé des ressemblances et des différences avec les phallagogies de la Grèce et il en conclut, non sans raison, que celles-ci étaient une imitation de l'Égypte [2]. Il fut même admis à assister aux cérémonies nocturnes qui avaient lieu sur le lac sacré du temple de Saïs, dans lesquelles étaient représentés les malheurs d'Osiris ; un scrupule religieux l'empêcha de révéler ce qu'il avait vu et appris à ce sujet [3]. On peut donc accorder confiance à Hérodote lorsqu'il rapproche de la fête égyptienne qu'il connaissait les Thesmophoria que les filles de Danaos enseignèrent aux femmes des Pélasges. De l'Argolide, le culte de Déméter Thesmophoros se

1. Edgar, *Journal of hellenic Studies*, 1904, p. 337.
2. Voir P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 71-81.
3. Herodot., II, 48 et 171.

répandit dans toutes les parties du monde hellénique, et la liste est longue des villes dans lesquelles les auteurs ou les inscriptions constatent la célébration des Thesmophoria. J'ai réuni dans un autre chapitre les détails que nous connaissons sur cette fête en Attique. Là, comme partout ailleurs, elle paraît avoir eu le même caractère : elle était réservée aux femmes initiées, à l'exclusion des hommes ; elle avait lieu la nuit ; l'objet principal était l'accomplissement des rites qui assuraient la fécondité de la race humaine et du sol cultivé.

En résumé, la tradition relative à Danaos a paru de très bonne heure chez les Grecs et s'est maintenue avec persistance jusqu'à la fin. Les fables poétiques et les légendes qui se sont multipliées autour d'elle n'ont pas fait disparaître le fond de réalité historique qui leur a donné naissance. Vers le milieu du second millénaire, des colons ou des fugitifs venus d'Égypte se sont établis en Argolide ; ils y ont fondé une dynastie puissante qui a régné pendant cent soixante ans ; ils ont développé la civilisation et répandu le culte d'Isis, leur divinité nationale. Sous le nom de Héra ou de Déméter, les Pélasges ont adoré en elle la déesse de l'agriculture, celle qui préside à la fécondité de la nature et de l'espèce humaine, et qui a institué les lois protectrices du mariage et de la famille. A l'appui de ces traditions, les anciens alléguaient la suite chronologique des prêtresses de Héra, les monuments et les temples qui perpétuaient les souvenirs de ces événements. De leur côté, les savants modernes ont pu constater l'existence de constructions élevées dans les siècles assignés aux deux premières dynasties argiennes, l'antiquité de l'Héraion primitif, la diffusion de plus en plus grande des échanges avec l'Égypte, les emprunts faits à son industrie et enfin la consécration à la grande déesse des Argiens de scarabées et de statuettes de divinités égyptiennes.

DÉMÉTER EN ATTIQUE.

L'arrivée de Déméter à Éleusis ne doit pas non plus être traitée comme une simple fable. Qu'y a-t-il de réel ? Ce fait, que l'agriculture n'est pas née en Attique, qu'elle ne s'y est pas développée peu à peu et par une série de progrès dus aux indigènes, mais qu'elle fut introduite par des étrangers, d'un seul coup, et déjà arrivée à la perfection. L'invention nouvelle parut si merveilleuse qu'on l'attribua à une divinité. Et celle-ci ne pouvait être que la déesse adorée par ceux qui avaient apporté en Grèce les céréales et l'art de les cultiver. L'introduction de l'agriculture et celle du culte de Déméter sont deux faits inséparables, ayant une réalité historique, dont la tradition conserva le souvenir, en l'enveloppant dans la fable des courses errantes de la déesse à la recherche de sa fille.

Les auteurs anciens sont unanimes à dire que Déméter vint du dehors en Attique. Son arrivée à Éleusis et ses rapports avec les habitants sont déjà célébrés dans l'hymne homérique. Isocrate rappelle dans le passé glorieux des Athéniens la venue de la déesse en leur pays, l'accueil qu'elle y trouva et le double don qu'elle leur fit des céréales et des mystères [1]. Plus précis, Apollodoros, au second siècle avant notre ère, fixait la date de cet événement : « Erichthonios étant mort et enseveli dans l'enceinte sacrée d'Athéna, Pandion devint roi ; sous son règne, Déméter et Dionysos vinrent en Attique [2]. » Même date (1408) dans le marbre de Paros, où est résumée la chronologie adoptée au troisième siècle : « Déméter arrivée en Attique y planta les céréales. — Triptolème, le pre-

1. Isocrat., *Panegyr.*, 28.
2. Apollod., III, XIV, 7.

mier, ensemença à Éleusis la plaine appelée Raria [1]. » Comme on le voit, tous ces témoignages s'accordent sur un point, c'est que Déméter était venue de l'étranger à Éleusis et avait apporté avec elle la connaissance de l'agriculture. La date que les chronologistes grecs avaient fixée sous le règne de Pandion n'a rien d'invraisemblable ; elle correspond assez exactement aux règnes des Pharaons de la dix-huitième dynastie, dont plusieurs monuments ont été trouvés dans les ruines de Mycènes. La concordance est assez remarquable pour être signalée. Si, au premier abord, il paraît incroyable que les Grecs n'aient pas connu l'usage des céréales avant le quinzième siècle, il est bon de se rappeler qu'eux-mêmes avaient conservé très vif le souvenir du temps où leurs ancêtres se nourrissaient des glands du chêne [2], ce qui prouve que ce temps n'était pas très éloigné.

La tradition atteste donc que Déméter était étrangère en Attique ; mais elle ne dit pas de quel pays elle y était venue. C'est évidemment du pays où l'agriculture a été inventée. Plusieurs contrées revendiquaient cet honneur : la Sicile, la Crète et l'Égypte ; les Athéniens et les Argiens se disputaient seulement la gloire de l'avoir reçue les premiers et de l'avoir répandue dans le monde. Décider entre ces diverses prétentions serait impossible, si la question n'était pas posée autrement et placée sur un terrain plus solide. Les hommes n'ont pu commencer à cultiver l'orge et le blé que dans la région où ces plantes poussaient à l'état sauvage. Le problème est ainsi transporté du domaine des traditions et des légendes dans le monde actuel, et la solution sera donnée par la constatation d'un fait positif : quel pays est l'habitat de l'orge et du blé sauvages?

1. Marmor parium, l. 23-24, *Inscr. gr. insul.*, t. XII, fasc. 5, n. 444.
2. Zenobios, III, 98.

Pendant longtemps, les botanistes n'avaient pu aboutir à une certitude. Dans mon mémoire de 1895, j'avais cité l'opinion de Candolle qui s'appuyait sur le témoignage d'Olivier [1] ; ce voyageur rapportait avoir trouvé dans une sorte de ravin, près de l'Euphrate, le froment, l'orge et l'épeautre. Mais la valeur de son assertion, assez peu précise, a été contestée et reste douteuse ; les autres théories émises sur l'indigénat du blé n'ont pu s'appuyer sur des preuves scientifiques. Enfin, en 1906, une découverte, appuyée par l'envoi d'échantillons, trancha la question.

Un botaniste, ancien élève de l'école de Grignon, M. Aaronsohn, guidé par les conseils de Schweinfurth, trouva dans la région occidentale du Jourdain, jusqu'à une hauteur de 1.800 mètres, l'orge et le blé à l'état sauvage. Le blé (*triticum dicoccum*, *boti* en égyptien) pousse par touffes de dix à douze tiges, hautes de soixante à soixante-quinze centimètres. Il présente cette particularité que l'épi n'est pas solide ; à mesure que le grain mûrit, les épillets tombent à terre et laissent la tige dénudée, il n'est donc pas possible de la moissonner ; de plus, la glume du grain est adhérente et ne se détache pas par le battage. Les primitifs ont pu ramasser les grains sur le sol, comme les fruits tombés, et les manger avec la glume, après les avoir concassés. Il y a loin de là au blé obtenu par la culture et la sélection, dans lequel les épillets tiennent solidement à l'épi et les grains s'échappent facilement de leur enveloppe [2]. Ajoutez-y toutes les inventions, complémentaires de la première, pour labourer, semer, moissonner et moudre le grain, et vous aurez

1. P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis*, 1895, p. 3.

2. *Annales du Service des Antiquités*, 1906, t. VII, p. 193-204 ; Ed. Naville, *Conférence du 5 juin 1911 à l'Université de Genève*, p. 15-21.

l'idée de ce que fut cette découverte qui tint une si grande place dans l'histoire de la civilisation. Elle fut l'œuvre des Égyptiens ou des tribus les plus voisines qui occupaient alors la Palestine. Il est donc établi par des preuves empruntées à une science positive que l'agriculture fut inventée en Égypte et, de là, se répandit dans le monde ancien ; elle parvint en Grèce soit directement, soit en passant par la Crète ou l'Argolide, ce qui expliquerait jusqu'à un certain point les revendications des historiens crétois et argiens. La tradition égyptienne avait aussi gardé mémoire de ces choses, et, comme toutes les grandes inventions, elle les attribuait à une divinité, mais en décrivant assez exactement la nature de la découverte. « Isis découvrit le fruit du blé et de l'orge, qui poussaient au hasard dans le pays avec les autres herbes, mais dont les hommes ne connaissaient pas l'emploi [1]. »

Parmi les traditions égyptiennes que Diodore a recueillies, l'une d'elles abonde en détails sur la royauté terrestre d'Isis et d'Osiris. Leur tombeau se trouvait à Nysa, surmonté de deux stèles hiéroglyphiques, dont le temps avait effacé une partie [2]. C'est là que, dans leurs premières années, Isis avait inventé l'art de cultiver le blé et l'orge, et qu'Osiris avait découvert les fruits de la vigne [3]. Sa grande expédition avait eu pour but de civiliser le monde par la pratique de ces deux arts, d'enseigner au genre humain à planter la vigne, à semer le blé et l'orge [4].

Dureau de la Malle, dans un mémoire qui date de près d'un siècle, avait essayé de déterminer le site de la fabuleuse Nysa et d'examiner si la végétation du pays

1. Diod., I, 14 ; cf. v, 61.
2. Diod., I, 27.
3. Diod., I, 15.
4. Diod., I, 17.

répondait aux données de la légende égyptienne [1]. Pour l'emplacement de la ville, il s'appuyait sur le renseignement transmis par Diodore qui la place dans l'Arabie Heureuse, dans le voisinage de l'Égypte, et aussi sur les vers d'un hymne homérique qui affirme que Dionysos est né à Nysa, entre la Phénicie et l'Égypte, non loin des eaux du Nil. Puis faisant usage des témoignages, assez peu précis, de voyageurs botanistes, il s'efforçait de prouver que le blé et l'orge ainsi que la vigne poussaient à l'état sauvage dans la vallée du Jourdain ; il rapprochait de ce fait un passage du Deutéronome qui l'appelle la terre du blé, de l'orge et des vignes. De ces rapprochements, l'auteur a conclu que la région de Nysa avait dû être le berceau de la viticulture et de l'agriculture. La découverte de 1906 a donné raison à Dureau de la Malle pour la première partie de sa thèse. Quant à la seconde, bien que l'indigénat de la vigne en Palestine ne soit pas démontré comme celui du blé et de l'orge, elle y gagne un assez haut degré de probabilité. En somme, nous devons maintenant accorder un assez grand crédit à la tradition rapportée par Diodore, et, jusqu'à preuve du contraire, regarder l'invention de l'agriculture et de la viticulture comme des inventions dues à l'Égypte.

Leur introduction en Grèce a laissé aussi des traces dans les légendes helléniques, et l'histoire de Dionysos et de Déméter semble, jusqu'à un certain point, être une continuation de celle d'Isis et d'Osiris. Suivant Apollodoros, les deux divinités arrivèrent en Attique sous le règne de Pandion, mais il a négligé de dire si ce fut en même temps et quels liens les unissaient. On pourra suppléer à son silence par d'autres témoignages dont les auteurs originaux sont inconnus, mais qui ont passé dans les œuvres de compilateurs ou d'écrivains de basse

1. *Annales des sciences naturelles*, 1826, t. IX, p. 61.

époque. Par exemple, Ampélius dit du Dionysos d'origine égyptienne : *hic agricola et inventor vini, cujus soror Ceres* [1] ; et d'autres légendes font de lui l'époux et quelquefois le fils de la déesse. Avant qu'on eût réparti entre eux leurs attributions spéciales, assigné à l'un la viticulture, à l'autre l'agriculture tous, deux présidèrent en commun à toutes les productions de la terre cultivée. Une école mythologique, dont Diodore a cité l'opinion, attribuait à Dionysos l'invention de la charrue [2]; c'est tantôt lui, tantôt Déméter, qui fait connaître aux hommes la culture du figuier. Cette étroite communauté dans leur rôle a entraîné quelque confusion dans les légendes relatives aux fondateurs de leur culte. Eumolpos, l'ancêtre de la famille sacrée qui possédait les Mystères, est en même temps signalé par Pline, comme ayant appris aux Athéniens la culture de la vigne et des arbres fruitiers [3]. Le devin Mélampus, d'après Hérodote, est celui qui introduisit les phallophories de Dionysos ; d'autres auteurs, que Clément d'Alexandrie n'a pas nommés, affirmaient que le même personnage avait transporté d'Égypte en Grèce les mystères de Déméter [4]. Au milieu de ces témoignages, en grande partie anonymes, on est heureux de rencontrer une assertion formelle de Plutarque, qui ne porte plus sur une légende ou une théorie d'école, mais qui constate un fait positif. Dans la période la plus ancienne du culte, Dionysos était adoré avec Déméter [5]. Je ferai bon marché de l'explication symbo-

1. L. Ampelius, IX.
2. Diod., III, 64.
3. Culturas vitium et arborum Eumolpus Atheniensis, Plin., *Hist. nat.*, VII, 57.
4. Herodot., II, 49 ; Clemens Alexandr., *Protrept.*, p. 13, éd. Potter.
5. Οἱ παλαιοὶ τὸν Διόνυσον τῇ Δήμητρι συγκαθιέρωσαν, αἰνιττόμενοι τὸ γόνιμον τῆς ὑγρότητος. — Plutarch., *Fragm.*, éd. Didot, t. V, p. 35.

lique que Plutarque a empruntée aux stoïciens, pour retenir seulement son affirmation sur le fait du culte commun des deux divinités.

En dégageant de leur appareil mythologique les légendes que nous venons d'examiner et en les contrôlant par les découvertes modernes, on se trouve en présence d'un certain nombre de faits qui ont une valeur historique. A une époque contemporaine des Pharaons de la dix-huitième dynastie, des colons égyptiens s'établirent dans le fond du golfe d'Athènes, à Éleusis, qui était le point le mieux abrité de la côte et se trouvait à l'intersection des routes de la Grèce du Nord et du Péloponèse. Avec eux, ils apportèrent la culture de la vigne et des céréales inconnue jusque-là, et le culte d'Isis et d'Osiris, auxquels ils attribuaient l'invention de ces deux arts et qui étaient les dieux nationaux de l'Égypte entière. Sans propagande aussi bien que sans résistance, les indigènes firent bon accueil au couple divin qui leur apportait de tels bienfaits ; ils adorèrent Osiris et Isis sous le nom du Dieu et de la Déesse et, plus tard, sous celui de Dionysos et de Déméter [1].

1. Voir chap. IV, p. 98.

CHAPITRE III

Caractères communs d'Isis et de Déméter. — Déméter enseigne l'agriculture. Fêtes agraires d'Éleusis ; offrande des prémices. — Déméter Thesmophoros institue la vie civilisée. Rites des Thesmophoria. — Rôle prédominant des femmes dans la partie la plus ancienne du culte d'Eleusis. — Déméter distincte de la Terre. — Sa bonté pour les hommes. — De même, l'agriculture et la civilisation sont dues à Isis. — Compassion de la déesse pour l'humanité. — Isis protectrice des morts. L'initiation qu'elle a enseignée assure, après la vie, un sort privilégié dans le royaume d'Osiris. — L'initiation révélée par Déméter garantit également une survie bienheureuse, sans acception de mérite et de démérite. — Les mystères constituent une religion nouvelle, différente des autres cultes helléniques et semblable à celle de l'Égypte.

L'opinion des Grecs est un argument considérable en faveur de la thèse que nous soutenons : l'origine égyptienne de Déméter ; mais ce n'est pas une démonstration. Laissant de côté les identifications proposées par les Grecs, il faut étudier le culte de la Déméter éleusinienne dans les auteurs et les inscriptions, celui d'Isis dans les monuments et les textes de l'Égypte ; puis comparer la nature, l'histoire et les attributions des deux déesses, les rites et les cérémonies du culte, ce qu'elles promettent aux mortels et par quels moyens il leur est donné de l'obtenir. Il n'est pas inutile d'avertir qu'on ne devra pas chercher en Déméter une exacte reproduction du type d'Isis. Les Grecs ont beaucoup emprunté aux étrangers ; mais ils n'ont jamais copié servilement leurs modèles. Par une force d'adaptation qui s'est manifestée dans tous les domaines, ils ont toujours modifié, approprié au génie de leur race ce qu'ils ont reçu des autres. Malgré ce travail d'assimilation, si l'étude directe des documents originaux de l'une et l'autre nation n'aboutit pas seule-

ment à constater des analogies isolées, accidentelles ou superficielles, comme on s'est plu à en signaler entre Grecs et non civilisés ; si, au contraire, la comparaison fait ressortir un ensemble de ressemblances qui portent sur les traits essentiels et caractéristiques des deux divinités, alors, nous serons autorisés à affirmer, de même que les anciens, que la religion d'Éleusis est d'origine égyptienne, et cette conclusion pourra être d'un grand secours pour l'explication rationnelle des Mystères.

Isocrate a marqué, avec une précision qui ne lui est pas habituelle, les deux caractères de cette religion. Elle rappelle aux Athéniens le double bienfait que leurs ancêtres ont reçu de la déesse : l'agriculture, qui les a fait passer de la vie sauvage à la vie civilisée, et l'initiation, qui leur donne une ferme espérance de bonheur dans la vie future [1].

La Déméter éleusinienne a enseigné aux hommes, et tout d'abord aux habitants d'Éleusis, la culture du blé et de l'orge ; elle ne cesse pas de veiller sur les récoltes, et de sa protection dépend leur réussite. Une série de fêtes, célébrées à Éleusis, a pour but de concilier au laboureur la bienveillance de la déesse ou de reconnaître ses bienfaits.

ÉLEUSINIA.

La plus ancienne est celle des Éleusinia. Elle a été souvent confondue avec les Mystères. L'erreur se rencontre déjà dans quelques écrivains de la période gréco-romaine. Mais dans tous les textes littéraires ou épigra-

1. (Δήμητρος) δούσης δωρεὰς διττὰς αἵπερ μέγισται τυγχάνουσιν οὖσαι, τούς τε καρπούς, οἳ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν. Isocr., *Panegyr.*, 28.

phiques de l'époque attique, le terme Ἐλευσίνια n'est jamais employé pour désigner les Mystères. Les savants modernes s'étaient partagés sur la question. Je crois inutile de reprendre ici tous les arguments que j'ai donnés dans un mémoire précédent pour établir la distinction des deux fêtes [1]. Il suffira de les compléter par une preuve qui est convaincante. Elle est tirée d'un fragment des comptes de l'orateur Lycurgue ; on y énumère les sommes provenant de la vente des peaux des victimes immolées dans une série de sacrifices offerts par l'État. Ceux-ci sont rangés dans l'ordre chronologique à partir du commencement de l'année : Sacrifice à la Paix — Panathénées — Éleusinia — Sacrifice à la Démocratie — Asclépieia [2].

Le sacrifice annuel à la Paix fut institué en 374 pour commémorer la paix avantageuse que les succès de Timothée permirent aux Athéniens d'imposer à Sparte [3]. Il était offert au commencement d'Hécatombéon. — Les Panathénées étaient célébrées dans les derniers jours du même mois. Les Asclépieia, appelés plus tard Épidauria, avaient lieu le 17 Boédromion et étaient compris dans la première partie des Mystères, qui se passait à Athènes. Si les Éleusinia désignaient toute la fête des Mystères, comment seraient-ils placés avant les Asclépieia et en seraient-ils séparés par le sacrifice à la Démocratie ? Un ingénieux rapprochement, dû à M. Rutgers van der Loeff, a donné à cet argument une force décisive [4]. M. Rutgers a identifié le sacrifice à la Démocratie avec celui que les Athéniens offrirent le 12 Boédromion, après le retour des bannis de Phylé et le renversement des

1. P. Foucart, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 143 et suiv.
2. *Corpus inscr. attic.*. t. II, 741c.
3. P. Foucart, *Etude sur Didymos*, 1907, p. 140.
4. A. Rutgers van der Loeff, *De ludis eleusiniis*, Leyde, 1903, p. 74-79.

Trente, pour remercier les dieux de leur avoir rendu la liberté [1]. Dans cette circonstance, Démocratie et Liberté sont évidemment synonymes. Grâce à la découverte de M. Rutgers, la confusion est dissipée. Les Éleusinia étaient distincts des Mystères ; on les célébrait avant le 12 Boédromion, très probablement dans le mois Métagitnion [2].

Au témoignage d'Aristote, les Éleusinia avaient été institués avant tous les autres grands jeux de la Grèce [3]. Le marbre de Paros en fixe l'établissement sous le règne de Pandion, fils de Cécrops, avant 1300 [4]. A l'origine, on les célébrait chaque cinquième année ; dans la suite, on y ajouta une triétéris. Pour distinguer la pentétéris originelle, on la désigna par le terme de *τὰ μεγάλα Ἐλευσίνια*. Le concours gymnique fut le seul, au début ; mais au cours des temps, on y adjoignit des concours musicaux et équestres. La fête était d'un caractère très simple, sans aucune cérémonie mystérieuse ; elle avait pour but de remercier la déesse qui avait fait connaître le blé. Comme partout, il y avait procession et sacrifice. Lorsque Éleusis eut été réunie à l'Attique, l'État se chargea du sacrifice pentétérique, qui était le plus considérable et le fit offrir par les hiéropes appelés *ἱεροποιοὶ κατ'ἐνιαυτόν* [5]. D'autres victimes étaient immolées aux frais du

1. Τῇ δὲ δωδεκάτῃ (de Boédromion) χαριστήρια ἔθυον τῆς ἐλευθερίας· ἐν ἐκείνῃ γὰρ οἱ ἀπὸ Φυλῆς κατῆλθον. Plutarch., *De gloria Athen.*, 7. Cf. Xenoph., *Hellen.*, II, IV, 39, et une inscription de l'Acropole : Ἀθηνᾶς Δημοκρατίας (*Corpus inscr. attic.*, t. III, 165). — Dans le fragment *d* du n. 741, il faut restituer ἐ[κ Πανα]θηναίων, comme je l'avais proposé, et non ἐ[ξ Ἐλευσινίων].

2. H.-G. Pringsheim, *Arch. Beiträge zur Geschichte des eleus. Kults*, Munich, 1905, p. 102.

3. Πρῶτα μὲν Ἐλευσίνια διὰ τὸν καρπὸν τῆς Δήμητρος. Aristot., fr. 280, *Fr. hist. gr.*, t. II, p. 189.

4. Marmor Parium, l. 30 ; *Inscr. gr.*, t. XII, fasc. 5, n. 444.

5. Aristot., Πολιτ. Ἀθην. 54.

trésor des Deux Déesses ; d'autres par des corporations, comme le collège des éphèbes ou des magistrats, tel que le stratège d'Éleusis. Les jeux étaient le complément ordinaire de la fête principale des grandes divinités ; on pensait qu'ils étaient propres à les réjouir et à leur faire honneur. La nature des prix décernés aux vainqueurs marque bien l'origine agricole des Éleusinia. Ce n'était pas, comme autre part, une couronne ou une somme d'argent, mais un certain nombre de mesures de l'orge récolté dans la plaine de Raria, le premier champ que Triptolème ensemença sur l'ordre de la déesse [1]. Cet usage continua à être observé fidèlement, ainsi que l'atteste une inscription du quatrième siècle, de l'année 328. L'orateur Hypéride, qui avait affermé le domaine de Raria, s'acquitta en nature de son fermage, et les médimnes d'orge, qu'il remit à la caisse du temple furent tous employés à des dépenses sacrées et, en particulier, au paiement des prix [2].

Les Éleusinia, au moins la pentétéris, étaient l'occasion d'une panégyris, sorte de foire qui attirait un grand concours de monde, circonstance qui contribue à faire ressortir l'importance de cette fête dans le culte d'Éleusis [3].

On peut aussi faire remonter à la période primitive du culte le rite du Labourage sacré. Suivant Plutarque, il s'exécutait en trois endroits distincts de l'Attique [4]. L'un d'eux était la plaine de Raria, dont nous venons de parler. La famille des Βουζύγαι était chargée de l'accomplir et d'entretenir les bœufs sacrés destinés à ce travail [5];

1. Pausan., I, 38 ; Schol. Pindar., *Ol.* IX, 150 ; Aristid., *Eleusin.*, t. I, p. 417, éd. Dindorf.
2. Dittenberger, *Sylloge*, 587, l. 252-263.
3. Γινομένης δὲ καὶ τῆς πανηγύρεως τῶν Ἐλευσινίων τῶν μεγάλων, *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 164, l. 24.
4. Plutarch., *Mor.*, p. 171, éd. Didot.
5. Schol. Aristid., t. III, p. 473, éd. Dindorf.

le témoignage du scholiaste d'Aristide est confirmé sur ce point par une inscription de l'époque romaine : un Βουζύγης figure parmi les ministres d'Éleusis qui avaient droit à une portion des victimes [1]. Ce n'était pas un labourage effectif de toute la plaine, mais un simulacre ; il répétait le travail qu'en ce même endroit Triptolème avait exécuté pour la première fois, d'après les instructions de la déesse ; il rappelait aussi que Déméter n'avait pas seulement donné le blé et l'orge, mais qu'elle avait enseigné l'art de les cultiver et l'usage des instruments agricoles, en premier lieu, de la charrue, dont l'invention était due à la divinité. On pourrait même voir plus qu'un souvenir et une commémoration dans ce labourage exécuté selon les formes rituelles par un personnage revêtu d'un caractère sacerdotal, au même lieu et dans le même temps que le premier labourage pour lequel la déesse était intervenue. C'était renouveler cet acte de la vie divine, et par là, lui rendre sa vertu et son efficacité primitive.

CHLOIA ET CALAMAIA.

Déméter ne s'était pas désintéressée du don qu'elle avait fait aux hommes ; c'était elle qui faisait croître les moissons et les Athéniens avaient multiplié les fêtes agricoles où ils invoquaient sa protection. Telles sont, à Éleusis, celles des Chloia et des Calamaia [2]. La première se célébrait au moment où le blé et l'orge commencent à sortir de terre, où les champs se couvrent d'une verdure naissante, première manifestation de la vie que Déméter Chloé fait jaillir du sol. Entre autres cérémonies, les Éleusiniens offraient alors des victimes à la

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1900, p. 74-86.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 122.

déesse, à sa fille et aux autres divinités désignées par la tradition des ancêtres ; le démarque, chargé de ce soin, annonçait à l'assemblée les résultats favorables de la cérémonie. Un autre sacrifice était encore offert dans les mêmes conditions aux Καλαμαῖα, alors que se formait la tige du blé. Cette fête comportait une plus grande solennité que la précédente. Le chef du sacerdoce éleusinien, le hiérophante, et le collège des prêtresses conduisaient une procession à laquelle prenaient part tous les habitants du bourg, conduits par le démarque ; le tout réglé conformément aux traditions des ancêtres. La fête des Calamaia remonte à la partie primitive du culte d'Éleusis. Elle existait déjà au onzième siècle. Les colons ioniens, qui dédièrent à Milet un temple à Déméter éleusinienne [1], y apportèrent la fête des Καλαμαῖα, qui donna son nom au mois Καλαμαιών. Et ce n'était pas une innovation récente, car le même mois figure dans le calendrier de Cyzique et d'Olbia, colonies milésiennes fondées au septième siècle [2].

Les deux fêtes des Chloia et des Calamaia, célébrées au moment où les récoltes commencent à verdoyer et où la tige se forme, avaient pour but d'honorer la déesse et de gagner sa protection à deux instants critiques de la vie des céréales. Ce sont les deux seules qui nous soient connues, et par le hasard d'une découverte épigraphique. Elles suffisent à rendre probable l'existence d'autres sacrifices et d'autres cérémonies, par exemple, lors de la formation et de la maturation des épis et surtout quand commençait la moisson. N'était-il pas alors naturel de chercher à se concilier la puissance qui présidait à toutes les phases du développement des récoltes ? Et lorsqu'on vannait le grain, n'était-ce pas Déméter elle-même, comme

1. Herodot., IX, 97.
2. *Corpus inscr. gr.*, 2082, 3663 A.

le dit Homère, qui, au souffle des vents, séparait le grain de son enveloppe légère [1] ?

A en juger par les épithètes données à la déesse, les travaux qui mettent en œuvre les produits de la récolte, broyer le grain entre deux pierres, transformer la farine en bouillie ou en pain, etc., auraient été enseignés par elle ou du moins ne réussissaient qu'avec son aide. Son rôle bienfaisant s'étendait encore plus loin : ce que la nature produisait à l'état sauvage s'était transformé, grâce à ses leçons, en ressources nouvelles pour la vie de l'homme ; elle lui avait appris la culture des légumes et de certains arbres fruitiers ; le bœuf, attelé à la charrue, devenait l'auxiliaire de ses travaux ; l'élève du porc qui, pour cette raison, tenait une grande place dans le culte ; l'éducation des abeilles accroissait les ressources du cultivateur. Les animaux domestiques étaient placés sous la protection de la déesse, et une des lois dictées en son nom par Triptolème défendait de les maltraiter [2]. Aussi, tout le long de l'année, l'agriculteur recourait-il à celle qui l'avait tiré de la vie sauvage ; il multipliait les cérémonies, les sacrifices, les prières, car, sans sa protection, rien ne pouvait réussir ; elle seule pouvait exaucer les vœux qu'il avait sans cesse à lui adresser et que résume assez bien le vers de Callimaque (*in Cerer.* 137) :

Φέρῶε βόας, φέρε μᾶλα, φέρε στάχυν, οἶσε θερισμόν.

HALOA.

La fête des Haloa appartient au cycle le plus ancien d'Éleusis, de même que les Éleusinia. Car la direction était réservée, non aux Eumolpides ou au hiérophante,

1. Homer., *Iliad.*, V, 500.
2. Porphyr., *De abstin.*, IV, 22. Élien rapporte qu'en Attique il était défendu d'immoler un bœuf de labour. (*Hist. var.*, V, 14.)

mais à la prêtresse de Déméter, qui représentait la forme première du culte et qui resta l'éponyme du temple [1]. Elle avait lieu au mois de Posidéon (janvier), alors que tous les travaux agricoles avaient pris fin [2]. Son nom dérive très vraisemblablement de l'aire sacrée, construite par Triptolème, et entretenue aux frais du trésor des Deux Déesses [3] ; celui-ci pourvoyait également à d'autres dépenses qui avaient lieu à l'occasion de la fête [4].

Elle était célébrée en l'honneur de Déméter et de Dionysos, au témoignage de plusieurs grammairiens [5]. Nous savons mal en quoi elle consistait. A l'époque classique, le démarque d'Éleusis et le stratège qui commandait le district militaire offraient des sacrifices à Déméter, à Coré et aux autres dieux que désignaient les usages des ancêtres ; un concours avait lieu qui remontait à la plus haute antiquité, mais dont nous ignorons la nature [6]. Outre la partie publique, il y avait des cérémonies secrètes, exclusivement réservées aux femmes. Elles étaient initiées par la prêtresse [7]. Peut-être y avait-il une représentation du mariage de Dionysos et de Coré [8]. Un scholiaste inédit de Lucien, publié par Rohde en 1870 [9], a fait connaître quelques détails caractéristiques sur le banquet servi aux femmes dans une salle dont l'entrée était interdite à l'autre sexe. Le vin y coulait en abondance ; les tables étaient chargées de toutes les productions de la

1. Voir *Deuxième partie.*
2. Philoch. fr. 161, *Fragm. hist. gr.*, t. I ; *Bull. de Corr. hellén.*, 1883, p. 395 et 514.
3. Pausan., I, 38 ; Dittenberger, *Sylloge*, 587, l. 233.
4. Dittenberger, *Sylloge*, 587, l. 124, 144.
5. Bekker, *Anecd.*, I, p. 384 ; Eustath., *Iliad.*, 772, 25 ; Schol. Luciani, *Dial meretr.*, VII.
6. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 122 et 154.
7. Suidas et Photius in v. Φιλλεῖδαι.
8. Dittenberger, *Sylloge*, 587, l. 144.
9. *Rhein. Museum*, 1870, p. 557.

terre et de la mer, à l'exception de certains aliments, proscrits pour des raisons mystiques. Des gâteaux étaient façonnés à l'image des organes des deux sexes. Les femmes, portant des simulacres de même nature, échangeaient entre elles des injures et des propos licencieux [1]. On reconnaît dans ce dernier détail l'*αἰσχρολογία* rituelle, dont nous aurons à parler au sujet des Thesmophoria [2]. En somme, l'objet de la fête semble avoir été de célébrer la fécondité de la terre et de la race humaine due à l'union de Déméter et de Dionysos, de glorifier Éleusis qui avait reçu des deux divinités le privilège d'une nourriture plus civilisée et qui l'avait fait connaître au genre humain.

PROÉROSIA.

Les *Προηρόσια* consistaient en sacrifices offerts à Déméter avant le labourage d'automne, afin qu'elle accordât la réussite des moissons. Dans sa forme régulière, la fête était moins ancienne que les précédentes. D'après Suidas, elle fut instituée seulement dans la cinquième Olympiade (760), sur l'ordre de l'oracle de Delphes. Pour obtenir la fin d'une famine qui désolait la Grèce entière, Apollon consulté avait ordonné aux Athéniens d'offrir, au nom de tous les Grecs, un sacrifice à Déméter, avant de commencer le labour [3]. C'est à Éleusis que le sacrifice fut accompli et, désormais, chaque année, le hiérophante fit annoncer, par la voix du héraut, la fête des Proérosia le 5 du mois Pyanepsion (oct.-nov.). Deux jours après, pour remercier Apollon de

1. C'est peut-être pour ce motif que les Haloa devinrent la fête des courtisanes. (Demosth., *Contra Neær.*, 116 ; Lucian., *Dial. meretr.*, VII, 4 ; Alciphro, I, 39.)
2. Voir p. 66-67.
3. Suidas in v. Προηρόσια ; Schol. Aristoph., *Equit.*, 729.

son oracle sauveur, les Éleusiniens sacrifiaient au dieu, lui dressaient une table sur laquelle lui était servi un repas ; le hiérophante et les prêtresses célébraient en son honneur une veillée sacrée [1].

Ce fut à l'occasion de ce fait que la consécration des prémices, qui avait dû se faire spontanément aux premiers âges, devint une institution régulière. Les Athéniens avaient sauvé les Grecs de la famine en se chargeant pour tous de sacrifier à Déméter. En récompense, ceux-ci devaient envoyer au temple d'Éleusis les prémices de leurs récoltes ; mais ils paraissent avoir montré peu de zèle à s'acquitter de l'obligation contractée par les ancêtres, et, plus d'une fois, la Pythie eut à leur rappeler leur devoir, sans beaucoup de succès, à ce qu'il semble [2]. Les Athéniens au contraire firent preuve de plus d'exactitude à payer leur dette aux Deux Déesses. Les inscriptions, au moins pour le cinquième et le quatrième siècle, témoignent de leur zèle pieux à cet égard. A une date, qui a été discutée, mais que je crois être antérieure à la guerre du Péloponnèse, une commission de συγγραφεῖς fut chargée de rédiger une ordonnance, qui fut ensuite adoptée par le double vote du conseil des Cinq Cents et de l'assemblée du peuple. Voici les passages les plus importants : « Que les Athéniens offrent aux Deux Déesses les prémices des récoltes, conformément aux usages des ancêtres et à l'oracle venu de Delphes, à raison d'un setier au moins pour cent médimnes d'orge et d'un demi-setier pour cent médimnes de froment... ; que les alliés offrent aussi les prémices en la même manière... Le hiérophante et le dadouque, lors des mystères, inviteront les Hellènes à envoyer les prémices de leurs récoltes, pour se conformer aux usages des ancêtres et à l'oracle de Delphes...

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 99.
2. Isocrat., *Panegyr.*, 31.

Que l'on sacrifie, sur le produit du pélanos (gâteau sacré, fait avec la fleur de farine), comme le proposeront les Eumolpides ; sur le produit des orges et froments, une trittys d'animaux aux cornes dorées, dont le premier sera un bœuf, pour chacun edes Deux Déesses ; et aussi, pour Triptolème, pour le Dieu et la Déesse, pour Euboulos, une brebis adulte pour chacun d'eux ; pour Athéna, un bœuf aux cornes dorées. Quant au reste des orges et froments, les hiéropes en feront la vente de concert avec le Conseil et, avec le produit, ils consacreront aux Deux Déesses des offrandes qu'ils feront faire, comme en décidera le peuple athénien ; ils inscriront sur ces offrandes qu'elles ont été consacrées avec le produit des prémices et que celles-ci ont été offertes par les Hellènes. Que ceux qui agiront ainsi obtiennent beaucoup de biens, qu'ils aient des récoltes bonnes et abondantes [1]. »

Une inscription récemment découverte montre que les Athéniens ne cessèrent de s'occuper de la consécration des prémices. Il y est fait mention d'une loi de Chærémonidès, relative à cette matière. Une autre loi votée par les nomothètes, en 352, modifia la précédente sur quelques points, notamment sur le rôle du Conseil et de l'assemblée dans la levée et l'emploi des prémices, mais elle confirme les prescriptions de l'ordonnance du cinquième siècle sur les sacrifices à offrir [2]. Les comptes d'Éleusis en 328 nous présentent le tableau détaillé des quantités d'orge et de blé envoyées comme prémices par chacune des tribus, et de leur emploi pour les sacrifices et les offrandes [3]. A l'époque impériale, le rhéteur Aristide parle de l'envoi des prémices à Éleusis comme d'un usage toujours en vigueur, et une dédicace des

1. *Bull. de Corr. hellén.*, 1880, p. 225-256 ; *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 59.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1910, p. 1.
3. Dittenberger, *Sylloge*, 587, l. 264-360.

Panhellènes, institués par Hadrien, témoigne du souci de l'empereur à faire observer ou à restaurer la tradition séculaire [1].

Les cérémonies et les sacrifices agraires dont nous venons de parler sont d'une nature si simple qu'il suffit presque de les exposer pour les faire comprendre. Il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin une explication dans les données les plus contestables du folk-lore et de l'ethnologie. Il est nécessaire néanmoins d'en dire quelques mots, parce qu'une propagande active, jointe à l'assurance des affirmations et à l'attrait de la nouveauté, a donné à ces théories une expansion qui pourrait devenir dangereuse pour les études religieuses. Même des savants sérieux, par crainte sans doute de ne pas paraître au courant des progrès scientifiques, n'ont plus osé rendre raison des usages religieux de la Grèce les plus élémentaires sans y introduire le tabou, le totem, les pratiques populaires des campagnards modernes, prétendue survivance des âges primitifs. Il serait temps de débarrasser l'étude de la religion grecque des rêveries de Mannhardt, de Frazer et de leur école [2]. Voici, par exemple, la théorie générale que deux de leurs disciples formulent pour expliquer le culte agricole des anciens Grecs. Le sacrifice agraire « est destiné à permettre et de travailler la terre et d'utiliser ses produits en levant les interdictions qui les protègent » [3].

Il n'y a, chez les Grecs, aucune trace d'un ancien tabou interdisant d'une manière générale de travailler la terre. Ils n'éprouvaient même pas, ce qui serait une forme atténuée, la crainte d'irriter la déesse chthonienne par

1. *Corpus inscr. attic.*, III, 85.
2. Examen de ces systèmes dans le chapitre V.
3. Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, p. 106. *Année sociologique*, t. II, 1897.

le labourage « qui peut être regardé comme une dangereuse et violente intrusion sur son domaine »[1]. Bien au contraire, c'était Déméter elle-même qui avait invité les hommes à cultiver la terre et leur avait donné les premières leçons. Il n'y avait donc ni interdiction à lever ni colère divine à conjurer. S'ils immolaient des victimes avant de labourer ou de semer, ils obéissaient au sentiment le plus primitif et le plus naturel. En ouvrant le sillon dans lequel il jettera la semence, espoir des moissons futures, le laboureur de tous les temps et de tous les pays a toujours eu conscience que le succès ne dépendait pas de lui ; il se sent entre les mains d'une puissance supérieure qui en dispose à son gré ; c'est elle qui fait germer le grain, qui fait verdoyer, puis grandir et arriver l'épi à maturité. Aussi, par un mouvement spontané, lui adresse-t-il des vœux et des prières, qu'il croit plus efficaces que son propre travail. Puis ceux qui ont la connaissance et la charge des choses divines règlent le calendrier des fêtes en choisissant les moments de la vie agricole dans lesquels l'action de la déesse s'exerce avec le plus d'énergie. Nous sommes loin d'en connaître la série complète à Éleusis ; cependant le peu qui nous est parvenu a suffi pour montrer qu'aucune phase de la vie des céréales ne se passait sans qu'on honorât et qu'on invoquât la protection de Déméter ; naturellement, c'était dans la cité que les Grecs avaient proclamée la μητρόπολις τῶν καρπῶν que les cérémonies étaient le plus fréquentes et le plus solennelles. Si parfois les récoltes venaient à manquer, les Grecs n'y voyaient pas l'action aveugle et automatique de la force inconsciente et irraisonnée qui constitue le tabou polynésien ; ils attribuaient le fléau à la colère d'une personne divine, aussi sensible que les hommes aux offenses et aux hommages. Une négligence

1. R. Farnell, *The Cults of the greek States*, t. III, 1907.

dans le service de Déméter, un empiétement sur ses propriétés, en un mot, une faute collective ou individuelle avait déchaîné le mal. Pour y remédier, il n'y avait pas à recourir aux pratiques de la magie ; il fallait apaiser le courroux de la déesse et par les moyens qu'on emploie auprès des puissants de la terre, par des dons, des offrandes et des sacrifices. Au besoin, l'oracle de Delphes venait en aide aux coupables repentants et leur révélait, avec la faute commise, les moyens de la réparer.

La consécration des prémices s'explique par des motifs aussi simples. Si l'on tient à recourir aux non-civilisés pour retrouver chez eux quelque trace des sentiments primitifs de l'humanité, le meilleur exemple n'est-il pas celui de groupements encore organisés et vivaces, établis dans les régions où ils vivaient déjà dans une haute antiquité ? Tels sont les Négrilles de l'Afrique équatoriale. Les voyageurs ont retrouvé ces descendants des Pygmées, physiquement les mêmes qu'au temps d'Hérodote, tels que les avaient connus les Pharaons des premières dynasties et n'ayant guère modifié leur manière de vivre. Sur leur usage d'offrir les prémices à un être supérieur, nous avons la chance d'avoir un témoignage autorisé, celui d'un missionnaire qui avait fréquenté leurs campements et qui était en état de s'entretenir directement avec eux. C'est un sentiment de dépendance à l'égard de la divinité et de reconnaissance pour les biens qu'elle accorde qui leur fait regarder comme une stricte obligation de prélever pour Waka une part sur le rayon de miel sauvage qu'ils dénichent, sur les fruits de la forêt qu'ils ramassent, sur le vin de palme, sur le gibier abattu [1].

En tout temps, en tout pays, le même sentiment s'est manifesté en des formes variées, et il a existé chez les Athéniens aussi bien que chez les Négrilles. L'offrande des

1. Mgr Leroy, *Les Pygmées*, p. 176-178.

prémices n'avait pas pour but de neutraliser une force hostile qui aurait interdit l'usage des fruits de la terre, mais d'acquitter une dette envers l'être supérieur qui les avait fait réussir et, par cette marque de reconnaissance, de mériter de nouvelles faveurs. Telle est l'idée clairement exprimée dans l'inscription athénienne que nous avons citée plus haut. Pour tous les Grecs qui enverront à Éleusis les prémices de leurs moissons, Athéniens, alliés ou villes autonomes, le décret formule le vœu que les Deux Déesses leur accordent une belle et abondante récolte, εὐκαρπίαν καὶ πολυκαρπίαν.

Déméter Θεσμοφόρος.

L'épithète de Thesmophoros est une de celles qui sont données le plus fréquemment à Déméter et qui marquent le mieux son rôle. De même que Καρποφόρος est la déesse qui apporte les récoltes, de même Θεσμοφόρος est celle qui apporte les lois [1]. C'est le sens le plus naturel, c'est ainsi que les Romains l'entendaient, et ils traduisaient par *Ceres legifera*.

La pratique de l'agriculture entraînait nécessairement la substitution de la vie sédentaire à la vie nomade, et modifiait la vie familiale et politique. On a discuté, sans résultats certains, sur l'étendue de cette législation divine. Les uns ont pensé que Déméter, après avoir révélé aux hommes l'art de cultiver la terre, leur avait aussi prescrit les lois qui président à la fondation des cités ; pour d'autres, les θεσμοί ne seraient que les règles de l'agriculture ; d'autres y voient les principes de la vie civilisée ; les lois attribuées à Triptolème donneraient quelque idée

1. Farnell (*Greek Cults*, t. III, p. 75-85) a longuement discuté diverses explications proposées pour le sens originaire de l'épithète Θεσμοφόρος.

de ce code élémentaire ; la plupart les restreignent aux lois du mariage régulier que la déesse avait institué et dont elle était la protectrice.

Sur ce dernier point, les témoignages positifs sont peu nombreux. Suivant Plutarque, la prêtresse de Déméter communiquait aux nouveaux époux les lois traditionnelles, mais il parle des usages de la Béotie [1]. Un des rites du mariage athénien est plus significatif; un enfant de père et de mère ayant le droit de cité, couronné d'herbes sauvages et des fruits du chêne (c'était la nourriture de l'homme aux anciens âges), portait à la ronde parmi les assistants une corbeille remplie de pains en disant : « J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le mieux [2]. » Le geste et la parole rappelaient par le contraste la vie sauvage de l'humanité avant le bienfait de Déméter, et marquaient en même temps le lien qui existait entre la découverte de l'agriculture et l'institution du mariage. Le rhéteur Alciphron parle aussi des prières que les jeunes filles athéniennes adressaient à la déesse pour trouver un époux [3].

Les Thesmophoria étaient la fête la plus importante de Déméter, considérée comme la déesse de l'agriculture et de la civilisation ; les femmes mariées étaient seules admises et initiées. Le témoignage le plus ancien est celui d'Hérodote dont j'ai examiné la signification dans un chapitre précédent [4]. L'auteur affirme nettement l'origine égyptienne et l'antiquité de la fête, puisque ce seraient les filles de Danaos qui l'auraient fait connaître aux femmes des Pélasges. Si l'invasion dorienne fit disparaître de la plus grande partie du Péloponnèse le culte et la fête de Déméter Thesmophoros, nous les trouvons, pendant la

1. Plutarch., *Præc. conjug.*, 1.
2. Zenobios, III, 98.
3. Alciphro, II, 2.
4. Herodot , II, 171 ; voir p. 37.

période classique, dans presque toutes les parties du monde hellénique [1] : Grèce du Nord, Cyclades ioniennes (Paros, Délos, Myconos, Amorgos), Ephèse, Milet, Priène en Asie Mineure, Cyrénaïque, Sicile, Grande-Grèce (Velia, Naples, Pompeii), d'où les Romains faisaient venir les prêtresses pour accomplir les cérémonies purement grecques des mystères de Ceres, Liber et Libera. En Attique, il y avait un Thesmophorion non seulement à Athènes, mais aussi à Halimus et au Pirée. Un témoignage formel d'un auteur du quatrième siècle, Æneas Tacticus, nous apprend qu'au sixième siècle les femmes d'Éleusis célébraient aussi leurs Thesmophoria [2].

Il est regrettable qu'une fête aussi considérable soit si mal connue. On sait bien qu'à Athènes elle durait trois jours du mois Pyanepsion [3] ; le premier appelé ἄνοδος ou κάθοδος, le second νηστεία, le troisième Καλλιγένεια ; les femmes, astreintes à la continence, passaient les nuits dans le temple, étendues sur des couches d'*agnus castus* ; quelques actes rituels ont été indiqués par les grammairiens, mais leur signification et surtout le caractère général de la fête nous échappe. Les anciens déjà n'étaient pas d'accord sur le premier jour ; les uns l'appelaient κάθοδος, la *descente* de Coré ou de Déméter aux enfers ; pour les autres, c'était l'ἄνοδος, la *montée* de la déesse au monde supérieur, ou, plus prosaïquement, la *montée* de la procession au Thesmophorion d'Athènes. Il y a un peu moins d'hésitation pour la seconde journée, le 13 Pyanepsion ; l'acte le plus marquant était le jeûne des femmes qui restaient assises sur la terre en signe de douleur ; c'était un jour sombre, néfaste, pendant lequel

1. Voir la liste dans Nilsson, *Griechische Feste* (1906), p. 313.
2. Aeneas Tacticus, *Poliorc.*, IV, 8.
3. Alciphro, III, 39.

ni l'assemblée ni les tribunaux ne devaient se réunir [1]. Ce rite avait été transporté à Rome avec le culte grec de Déméter et le calendrier inscrivait, à la même date qu'en Grèce (4 octobre), le *jejunium Cereris*. On a supposé que ces manifestations de deuil étaient provoquées par le départ de Coré descendant dans les enfers; mais ce n'est pas certain. Le dernier jour ramenait l'allégresse et les femmes invoquaient la déesse pour en obtenir une belle progéniture, explication assez plausible, mais qui repose seulement sur le nom de Kalligeneia, donné à cette journée.

Le scholiaste de Lucien insiste assez longuement sur un sacrifice d'un genre particulier [2]. A un moment de la fête, qui n'est pas fixé, on précipitait dans un trou profond du temple des porcs et d'autres objets, figures en pâte de l'organe féminin et de serpents, branches de pin, emblèmes de fécondité. Des femmes appelées ἀντλήτριαι descendaient chercher les débris pourris des victimes et les plaçaient sur les autels où ils étaient consumés; qui pouvait mêler un peu de leurs cendres à ses semences était sûr d'une abondante récolte. Le scholiaste et Clément d'Alexandrie expliquent le sacrifice des porcs comme un honneur rendu au porcher Eubouleus dont le troupeau fut englouti dans la terre avec le char d'Hadès, lorsqu'il ravit Proserpine [3]. Il est clair que c'est une interprétation inspirée par la légende éleusinienne et qui est peut-être assez récente. Dans les autres pays et dans la forme originaire des Thesmophoria, il n'y a pas de porcher Eubouleus, mais un dieu Zeus Eubouleus composant une triade avec Déméter et Coré, et recevant une victime au

1. Plutarch., *De Iside*, 69 ; *Demosth.*, 30 ; Aristoph., *Thesmoph.*, v. 78-80.
2 Rohde, *Rhein. Museum*, 1870, p. 548.
3. Clemens Alexandr., *Protrept.* p. 14, éd. Potter.

sacrifice [1]. Le scholiaste de Lucien paraît approcher de la vérité en répétant deux fois que la fête des Thesmophoria avait pour but principal de demander à la déesse la fécondité des campagnes et de la race humaine [2] ; ce qui s'accorde assez bien avec l'affirmation de Théodoret sur les honneurs rendus à l'organe féminin qui en est l'emblème naturel [3].

Une des pratiques usitées dans les Thesmophoria, aussi bien que dans les Haloa, était l'échange de plaisanteries licencieuses, αἰσχρολογία. Cet usage, au premier abord, nous paraît d'autant plus surprenant que ni les esclaves ni les femmes de mauvaise vie n'étaient admises, mais seulement les femmes mariées. Deux d'entre elles étaient élues par leurs compagnes du dème pour présider et accomplir les actes prescrits ; leur honorabilité et la considération du mari, qui subvenait aux frais, étaient les titres ordinaires à cet honneur [4]. Il faut donc penser que ces propos grossiers qui revenaient régulièrement à chaque fête n'avaient rien de spontané, mais faisaient partie du rituel et avaient un but religieux. Ici les amateurs de magie sympathique ont trouvé une facile explication dans un de leurs thèmes favoris : c'était pour

1. Voir p. 105.
2. Εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων.
3 Theodor., *Therap.*, III, 84.
4 Isæus. III, 80 : VIII, 19-20.

M. Michon a publié récemment dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (Savants étrangers, 1913) une inscription athénienne de l'année 335 qui est relative aux Thesmophoria. C'est un décret du dème de Cholargos Malheureusement, la partie supérieure de la stèle n'a pas été retrouvée ; il ne reste que les vingt-cinq lignes de la fin. On y trouve quelques détails intéressants. Le texte confirme le témoignage d'Isée sur l'élection pour la fête de deux femmes du dème avec le titre d'ἄρχουσαι.. Les deux présidentes doivent remettre à la prêtresse de Déméter qui dirige les Thesmophoria une certaine quantité de fournitures qui serviront à la célébration des cérémonies et aux honoraires de la prêtresse.

stimuler les forces fertilisantes de la terre et de l'espèce humaine. Il vaut peut-être mieux croire que les Grecs qui, dans leurs fêtes, se proposaient de reproduire la vie des dieux, rappelaient les plaisanteries d'Iambé ou les gestes plus accentués de Baubo, qui avaient arraché un sourire à Déméter, accablée par la tristesse. N'est-il pas curieux de trouver un rite analogue en Égypte ? A la panégyrie de Bubastis, les barques chargées de pèlerins descendaient le Nil, s'arrêtant devant les villes situées sur la rive du fleuve. Les femmes adressaient à celles qui étaient à terre des provocations obscènes (τωθάζουσι βοῶσαι) ; les unes dansaient en chantant et en jouant des crotales, d'autres se tenaient debout en relevant leurs vêtements [1].

Le τωθασμός dont parle Hérodote avait en Grèce un caractère rituel, et Aristote, qui recommandait aux magistrats de proscrire toutes les images obscènes, était obligé d'en permettre l'usage pour certains cultes dans lesquels la loi autorisait la pratique du τωθασμός [2]. A cette classe se rattachent les simulacres des organes des deux sexes, ainsi que l'αἰσχρολογία des Thesmophoria et des Haloa.

Un caractère remarquable du culte agraire de Déméter est l'exclusion des hommes ; seules les femmes mariées prenaient part aux fêtes, à celles du moins qui comportaient une initiation, comme les Haloa et les Thesmophoria ; les fonctions sacerdotales étaient confiées à une femme et, jusqu'à la fin, la prêtresse de Déméter conserva l'éponymie dans le sanctuaire d'Éleusis. Il suffira de mentionner quelques explications de ce fait empruntées à des théories ethnologiques, témérairement affirmées. Le Dr Jevons pense que le blé a été le totem des femmes,

1. Herodot., II, 60.
2. Aristot., *Polit.*, VII, 1336 B 17.

ce qui les a conduites à l'invention de l'agriculture. M. Karl Pearson et miss Harrison supposent que la prééminence d'une déesse et le sacerdoce féminin sont le reste fossile du matriarcat qui aurait précédé le patriarcat. L'opinion de M. Farnell est plus sérieuse. Suivant lui, les femmes sont plus agissantes et plus sensitives dans certaines parties de la religion, par exemple, pour la prophétie et les cultes orgiastiques ; elles obtiennent de plus grands résultats dans la magie sympathique ; elles ont plus de rapports avec une divinité tellurique. Ces considérations, contestables du reste, et qui ne sont pas établies, me paraissent trop générales et trop vagues pour fournir une solution précise dans un cas déterminé. A s'en tenir aux Haloa et aux Thesmophoria, il est certain que l'idée dominante est celle de la fécondité universelle. Il est naturel qu'une telle religion ait emprunté ses emblèmes à l'organisme féminin, que la divinité qui la personnifie soit une déesse et qu'elle préfère comme ministres des prêtresses. C'est aux femmes surtout qu'a profité l'établissement divin du mariage régulier et la protection de Déméter. Il faut aussi tenir compte de la tradition : c'étaient les filles de Danaos qui avaient enseigné l'initiation des Thesmophoria aux femmes des Pélasges. Ces causes diverses suffisent, je pense, à rendre raison du rôle prééminent des femmes dans le culte de la Déméter Thesmophoros.

La revue des fêtes agraires est propre à dégager plus nettement la figure de la Déméter éleusinienne. Tout d'abord, elle apparaît distincte et différente de la Terre, avec laquelle les poètes anciens l'ont souvent confondue, comme ils ont confondu les différents Dionysos, malgré la diversité de leur origine et de leur nature.

La Terre, de même qu'Ouranos et Hélios, appartient

au premier âge des divinités encore voisines du Chaos, dont elles sont à peine dégagées. Elle est la Mère universelle. Elle produit et nourrit tous les êtres ; tout ce qui vit est sorti d'elle et tout y retourne. Sa fécondité est inépuisable, mais désordonnée et presque automatique ; indifférente à leurs destinées, elle enfante sans relâche le bon et le mauvais, les dieux et les Titans, les monstres et les animaux utiles, les plantes nourricières et les poisons. Le culte de la Terre a existé dans tout le monde grec et n'a jamais disparu. Mais elle est à peine une personne et son image n'a pas de traits arrêtés.

Déméter n'est ni la Terre, ni une forme de la Terre. Elle fait partie du cycle des divinités plus jeunes qui supplantent les vieilles divinités, de celles qui ont une personnalité, une histoire, des attributs déterminés et une puissance dont elles ont conscience. A peine peut-on la ranger parmi les divinités telluriques ; sa demeure n'est pas dans les entrailles de la terre, mais dans l'Olympe ; comme la Terre, elle a pour attribut la fécondité, mais une fécondité réglée et bienfaisante. Elle a pour domaine les couches superficielles du sol, elle les transforme par la culture ; elle est la force qui donne la vie aux semences utiles, les fait croître et prospérer. Elle a enseigné aux hommes l'art de les cultiver et inventé pour eux les instruments nécessaires ; elle leur a montré aussi à domestiquer les animaux qui les secondent dans leur travail ou leur fournissent une nourriture assurée. A ces progrès matériels s'ajoute le bienfait d'une vie plus civilisée. On fait honneur à Déméter des lois qui ont fondé la famille par l'institution du mariage régulier et le respect des parents, qui ont fixé les premières règles des cités naissantes. Faut-il de plus lui reconnaître le caractère d'une divinité médicale ? On a trouvé à Éleusis un ex-voto du troisième siècle consacré par un malade dont les yeux

avaient été guéris[1]. Jusqu'ici le cas est isolé et ne suffirait pas pour une conclusion de ce genre. Il n'en est pas de même de la révélation des vertus médicales de certaines plantes et spécialement du pavot, qui endort les souffances. L'épithète de Virgile : *cereale papaver* et le commentaire de Servius, montrent que telle était la croyance générale. A défaut d'autres témoignages, il suffira de rappeler que le pavot figure avec l'épi de blé parmi les attributs de la déesse d'Éleusis.

En terminant sur ce premier caractère de la Déméter Καρποφόρος et Θεσμοφόρος, il est à propos de faire remarquer le trait qui ressort de tous les détails précédemment étudiés et qui donne à la déesse une physionomie particulière dans le panthéon hellénique. Les divinités grecques sont presque toutes belliqueuses et se préoccupent avant tout de leurs honneurs, de leurs intérêts, de leurs passions. Déméter est une déesse essentiellement pacifique ; ce qui domine en elle, c'est la bonté et le souci de l'humanité ; elle invente, elle protège tout ce qui peut rendre la vie plus douce et plus heureuse. La mission de son héros favori Triptolème a moins pour but d'étendre sa puissance dans le monde que de répandre en tout pays ses bienfaits, l'agriculture et la civilisation. Quelques vers d'un hymne orphique en l'honneur de Déméter Éleusinia peuvent servir à résumer toute cette partie, non qu'il faille y chercher l'expression doctrinale de la religion d'Éleusis, mais ils énumèrent tous les biens que les hommes attendaient de la douce et bienfaisante déesse : les récoltes abondantes, la paix, une vie bien réglée, la richesse et la santé.

> Ἔλθε μάκαιρ', ἁγνή, καρποῖς βρίθουσα θερείοις
> εἰρήνην κατάγουσα καὶ εὐνομίην ἐρατεινὴν
> καὶ πλοῦτον πολύολβον, ὁμοῦ δ' ὑγίειαν ἄνασσαν.

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1892, p. 114 et pl. VII.

CARACTÈRES D'ISIS.

L'épithète de Καρποφόρος et de Θεσμοφόρος conviendrait aussi bien à Isis qu'à Déméter. Pas plus que celle-ci, elle n'est une déesse Terre (en Égypte, c'est un dieu, Sibou), mais elle a pour domaine la terre fécondée par l'inondation, la terre noire du Delta, dans lequel s'élevaient ses sanctuaires les plus renommés [1]. Aucun d'eux malheureusement n'a encore été retrouvé ou fouillé et nous n'avons pas, pour la connaissance de son culte, les monuments et les inscriptions que nous possédons pour d'autres divinités. Un hymne cependant de la dix-huitième dynastie marque très nettement la nature de la déesse. Elle y est appelée « la créatrice de la verte moisson, qui donne la vie aux hommes, qui présente leurs biens aux dieux et leurs offrandes aux morts » — « la dame du pain » — « la dame de la bière » [2]. Le texte est formel et ne laisse aucun doute sur le caractère agricole que les anciens Égyptiens reconnaissaient dans leur Isis. Il sera donc permis de faire usage avec confiance des témoignages plus détaillés d'auteurs grecs, qui ont été puisés à des sources égyptiennes.

Diodore qui a séjourné en Égypte a recueilli dans le premier livre ce que les Égyptiens de son temps racontaient sur leurs dieux et leur ancienne civilisation. Les égyptologues s'accordent à reconnaître que le traité de Plutarque *De Iside et Osiride* est un essai d'exégèse hellénique appliqué à des matériaux purement égyptiens. Enfin deux hymnes à Isis trouvés en Grèce célèbrent les

1. Maspero, *Études de mythol. et d'archéol. égypt.*, t. II, p. 368.
2. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, p. 647. Cf. dans un hymne de Dendérah (Mariette, t. IV, pl. 58) « celle qui fait grandir le blé par son action, qui donne au blé son éclat depuis le matin jusqu'au soir ».

bienfaits de la déesse. Le plus développé est celui d'Andros [1]; mais si le fond est conforme à la doctrine égyptienne, le traducteur grec a certainement altéré la forme de l'original, soit pour les nécessités de la versification, soit pour embellir sa matière ; c'est de l'égyptien grécisé. Le second, découvert dans l'île d'Ios [2], me paraît avoir une bien plus grande valeur, quoiqu'il soit d'une époque plus basse (deuxième ou troisième siècle après notre ère). Il est en prose, sans doute par souci de reproduire plus exactement un original étranger, et mon confrère M. Maspero pense, comme moi, qu'on peut le considérer comme l'interprétation assez fidèle d'un texte égyptien. Il est à remarquer que plusieurs des assertions énoncées dans ces deux hymnes se retrouvent dans la version grecque d'une prétendue inscription hiéroglyphique, en partie effacée, gravée sur les tombeaux d'Isis et d'Osiris, de telle sorte que les trois documents semblent provenir d'une même source égyptienne. Lors donc que nous trouvons des détails concordants à la fois dans ces textes et dans Diodore et Plutarque ; lorsque, de plus, ils sont conformes aux données générales des monuments de la dix-huitième dynastie, nous pouvons les regarder comme exprimant fidèlement les croyances égyptiennes.

Déméter avait enseigné aux Éleusiniens la culture du blé et de l'orge ; avant elle, Isis avait découvert les deux plantes qui poussaient au hasard à l'état sauvage, sans aucun profit pour l'homme ; la première, elle avait su les améliorer par la culture et elle ne cessait de veiller sur les champs couverts de récoltes. Des rites, que Diodore vit encore pratiquer en Égypte, rappelaient l'invention de la déesse ; au jour de la moisson, les premiers épis coupés,

1. *Inscr. gr.*, t. XII, fasc. 5, n. 739.
2. *Inscr. gr.*, t. XII, fasc. 5, n. 14 ; corrections importantes, p. 217.

les travailleurs s'arrêtaient pour invoquer Isis. Dans plusieurs de ses temples, une procession apportait des paniers remplis d'orge et de blé, usage analogue à celui des prémices et inspiré par le même motif [1].

De même pour les instruments aratoires et surtout le principal, la charrue. Les savants anciens hésitaient sur le nom de l'inventeur. Quelques-uns l'attribuaient à Triptolème, c'était une erreur; Philostéphanos, qui avait composé un livre *Sur les Inventions*, reconnaissait avec impartialité que l'honneur en revenait à celui qui fut, pendant sa royauté terrestre, l'époux d'Isis et l'inséparable associé de ses bienfaits [2]. Une inscription de Dendérah confirme l'assertion de l'auteur grec. De même qu'à Éleusis le labourage rituel de la plaine Raria rappelait la première culture exécutée par l'ordre de Déméter, en Égypte, la fête annuelle du Labourage commémorait l'invention d'Osiris. En ce jour, deux vaches noires étaient attelées à une charrue, dont le joug était en bois d'*am* (?), le corps en tamaris, le socle en bronze noir. Un homme la suivait, accompagné d'un enfant qui répandait les semences dans les sillons ouverts, tandis qu'un officiant récitait les prières. Un terrain, appelé le Champ d'Osiris, était divisé en trois sections pour recevoir les diverses graines : d'un côté, de l'orge; de l'autre, de l'épeautre; au milieu, du lin. La récolte était faite le vingtième jour de Tybi, à la fête de Sefb [3]. Une telle solennité n'a rien de surprenant. Remplacer le dur labeur du hoyau primitif par une machine que traînent des animaux, dresser les bœufs et les soumettre à l'attelage n'est pas une découverte ordinaire. La Chine est, je crois, le seul pays où l'invention de la charrue paraisse indigène. Si donc les Athéniens

1. Diod., I, 14 et 27 ; cf. v, 68 ; Plutarch., *De Iside*, 18.
2. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. III, p. 32, fr. 28.
3 Loret, *Recueil de travaux*, 1883, p. 24, l. 56-59. Cf. Mariette, *Dendérah, texte*, p. 274.

l'employèrent en reconnaissant qu'ils en avaient appris l'usage d'une divinité venue de l'étranger, ne paraît-il pas vraisemblable que la charrue, comme les autres parties de l'agriculture, a été une importation égyptienne ?

Plutarque a parlé des lois édictées par Osiris; mais Diodore les attribue à Isis ; dans l'hymne gréco-égyptien et l'épitaphe de Nysa, la déesse les revendique pour elle-même : « C'est moi qui ai établi des lois pour les hommes et j'ai fixé des règles que nul ne peut ébranler [1] », mais les hymnes insistent surtout sur les lois de la famille et du mariage. « C'est moi qui ai ordonné aux enfants d'aimer leurs parents ; j'ai fixé un châtiment pour ceux qui n'aiment pas leurs parents [2]. » « C'est moi qui ai uni l'homme et la femme ; — c'est moi qui ai contraint les hommes à chérir leurs femmes ; — c'est moi qui ai trouvé les contrats de mariage [3] ». Aussi ce sont surtout les femmes qui l'honorent : « C'est moi la déesse qu'invoquent les femmes [4]. »

De même que Déméter, Isis n'avait pas voulu réserver ses bienfaits à un peuple privilégié ; elle les destinait à l'humanité tout entière. De concert avec elle, Osiris organisa les conquêtes pacifiques qui devaient répandre dans tout l'Orient et le bassin oriental de la Méditerranée la connaissance de l'agriculture et la civilisation. Les détails abondants que Diodore a réunis sur cette campagne d'Osiris ont été tirés, pour la plus grande partie, des livres sacrés de l'Égypte et des annales des dynasties divines [5]. Ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est leur res-

1. Plutarch., *De Iside*, 13 ; Diod., I, 14 ; Ios., l. 7 ; Andros, l. 20.
2. Ios, l. 22 ; Andros, 39-44.
3. Ios, l. 28 et 32 ; Andros, l. 101.
4. Ios, l. 14.
5. Diod., I, 17-21 ; Plutarch., *De Iside*, 13.

semblance avec la mission philanthropique confiée à Triptolème.

Signalons encore un trait commun aux deux déesses : leur intervention dans les cas de maladie. En ce domaine, l'action d'Isis est beaucoup plus étendue : remèdes révélés en songe aux malades abandonnés par les médecins, guérison merveilleuse des aveugles et des infirmes [1], breuvage d'immortalité. C'est que la déesse, en plus de la connaissance des plantes médicales, dispose des ressources infinies de la magie ; les dieux eux-mêmes avaient recours à son art ; si l'on en croit une légende égyptienne qui reflète au moins les croyances populaires, elle seule avait pu soulager les brûlantes douleurs de Râ, piqué par un scorpion. Le rôle de Déméter est moins brillant. Elle aussi avait tenté de donner l'immortalité au fils de son hôte Céléus ; c'est un cas isolé, et elle paraît s'être bornée à faire connaître les propriétés des simples, comme celles du pavot. Mais, chez l'une et l'autre, ces efforts procèdent du même sentiment : la compassion pour les souffrances des humains et le désir de les soulager.

Déesse de l'agriculture et de la civilisation, Isis était aussi la souveraine du monde où vont les morts. Ce second caractère ne dérive pas du premier ; il fut une conséquence de son union avec Osiris. « Les Égyptiens disent que Déméter et Dionysos (Isis et Osiris) règnent sur le monde d'en bas [2]. » Le témoignage d'Hérodote est amplement confirmé par les textes et les monuments de l'Égypte. Tous deux cependant n'exerçaient pas leur pouvoir de la même manière, et il est nécessaire de distinguer le rôle de l'un et de l'autre.

Osiris avait été l'avant-dernier roi des dynasties

1. Diod., I, 25.
2. Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον, Herod., II, 123.

divines ; étroitement associé à Isis, sa sœur et son épouse, le dieu avait régné, sous forme humaine, dans la vallée du Nil et répandu la civilisation dans tout le monde connu des Égyptiens. Lorsqu'il périt victime des embûches de Set, Isis, la grande magicienne, le ressuscita. Mais en vertu d'une croyance instinctive, qui se rencontre aussi chez bon nombre de non-civilisés, celui qui a connu la mort ne peut plus prendre place parmi les vivants, même si la vie lui a été rendue. Une nouvelle royauté, celle des morts, fut assignée à Osiris, et en lui s'absorbèrent graduellement tous les dieux des morts de la Haute et de la Basse-Égypte. Les îles d'Ialou étaient sa demeure. Les Égyptiens ne pouvaient pas dire exactement où celles-ci se trouvaient, pas plus que les Grecs pour les îles des Bienheureux, mais ils n'en donnaient pas moins une description détaillée, que l'on peut voir dans les vignettes de leurs Livres des Morts à toutes les époques. Ce n'était pas en ombres vaines que les morts arrivaient dans le royaume d'Osiris. Les textes insistent sur la réalité de leur nouvelle existence. « Ils ne s'en vont pas comme morts ; ils s'en vont comme vivants. » — « Ils possèdent leur cœur, leurs sens, ils possèdent leur bouche, ils possèdent leurs pieds, ils possèdent leurs bras, ils possèdent tous leurs membres [1]. »

Osiris était plein de douceur pour ses sujets. Afin d'alléger les corvées nécessaires pour la culture de son domaine, il permettait au mort de se faire remplacer par des *répondants*. De petites statuettes, images du défunt, étaient déposées dans sa tombe et animées d'une vie magique ; elles répondaient, lorsqu'il était appelé pour la corvée et exécutaient sa besogne. Outre les distributions de vivres qui étaient faites sur les récoltes du dieu, le

1. *Textes des Pyramides* et *Livre des Morts* cités par Ad. Erman, *Religion égyptienne*, trad. française, p. 138.

mort pouvait encore recevoir les aliments, les étoffes, toutes les bonnes choses que lui envoyaient ses parents restés sur terre ; elles étaient adressées en forme d'offrande à Osiris, qui lui en remettait fidèlement sa part. Ainsi méritait-il bien le nom de dieu bon, *Ounnefer*, que lui donnaient les Égyptiens.

L'existence heureuse dans les îles d'Ialou n'était pas promise à tout le monde ; c'était un privilège obtenu par l'intervention d'Isis. La déesse partageait la souveraineté des morts avec Osiris, mais elle ne siégeait pas à ses côtés. N'ayant pas, comme lui, subi la mort, elle ne pouvait ni pénétrer ni demeurer dans les régions de l'Ouest, dont il était le seigneur. Restée seule dans le monde des vivants, elle s'appliqua à grandir la gloire de son époux en multipliant ses temples et les honneurs qui lui étaient rendus. Dans ce but et par bonté pour les misérables humains, elle promettait aux fidèles sa protection auprès d'Osiris, elle leur fournissait les moyens certains d'arriver auprès de lui et de jouir d'une félicité sans terme dans son empire. Ce sort heureux était assuré par l'initiation qu'elle avait enseignée. Ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἀνέδειξα [1]. C'est donc à la déesse seule que nous devons attribuer la fondation de l'initiation, et on a raison d'appeler l'ensemble des cérémonies les mystères d'Isis.

Dans les textes égyptiens connus jusqu'ici, on n'a pas trouvé de terme correspondant au mot mystères, et quelques égyptologues en ont conclu qu'il fallait nier leur existence. Cette conclusion me paraît excessive. Il est bon de ne pas oublier que nous n'avons presque aucun monument des grands sanctuaires de la Basse-Égypte dans lesquels se célébraient les mystères d'Isis. D'autre

1. Hymne d'Ios, l. 26. La lecture complète de ce passage significatif a été donnée pour la première fois dans *Inscr. gr. insul.*, t. XII, fasc. 5, p. 217.

part, Hérodote, qui fut admis à voir une cérémonie célébrée pendant la nuit sur le lac sacré du temple de Saïs, dit formellement que les Égyptiens la désignaient par le mot de mystères, ce qui supposerait que l'interprète lui donna ce mot comme la traduction d'un terme égyptien [1]. En tout cas, l'auteur eut l'impression que le drame sacré auquel il avait assisté ressemblait aux mystères de la Grèce et il le désigna de la sorte pour en mieux donner l'idée à ses compatriotes. De même, les écrivains grecs qui ont parlé de cette partie du culte d'Isis ont employé cette même expression ou celle de τελετή, *initiation*, qui est équivalente. On peut donc croire que si les Égyptiens n'avaient pas dans leur langue le mot de mystères, du moins ils avaient la chose.

Les égyptologues ne connaissent pas non plus d'expression qui corresponde directement à *myste* ou *initié*. Mais il y a peut-être des équivalents. M. Maspero m'a signalé comme analogue une classe de privilégiés appelés *amakhou*. Ce titre (traduit ordinairement par *dévot*, *pieux*) peut être donné à un personnage vivant ou mort ; il est le plus souvent déterminé par une préposition qu'on peut traduire par *sous* ou *auprès* et qui marque une subordination hiérarchique. Ce serait donc le *féal* d'Osiris, d'Amon-Râ ou d'une autre divinité. Cette condition d'*amakhou* était nécessaire pour obtenir du dieu suzerain les faveurs dont il dispose. Qui voulait gagner la protection d'Osiris et posséder un sort privilégié devait s'attacher à son culte, suivre sa doctrine, assister à ses fêtes, se faire embaumer comme lui-même l'avait été. On pourrait aussi considérer comme désignant une classe analogue à celle des initiés grecs le mot *ma-khroou*, *le juste de voix*. Ce titre d'honneur revient fréquemment dans les inscrip-

1. Εν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῦσι, τὰ καλοῦσι μυστήρια Αἰγύπτιοι. Herodot., II, 171.

tions religieuses, s'appliquant à un prêtre ou à un défunt. C'est celui qui connaît les formules magiques auxquelles les dieux obéissent et qui est capable de les moduler avec la mélopée sacramentelle qui en assure l'efficacité. Les titres *amakhou* et *ma-khroou* ne sont peut-être pas un équivalent complet d'*initiés*. Mais ils indiquent des relations avec la divinité plus étroites que celles des autres hommes et, par suite de ces relations, la possession d'un sort privilégié dans ce monde et dans l'autre. Telle est aussi la condition des μύσται.

En quoi consistait l'initiation ? Elle nous est connue seulement par des témoignages d'auteurs grecs. Diodore et Plutarque disent que la déesse, en fondant des fêtes destinées aux initiés, y introduisit la représentation de ses souffrances et de ses luttes [1]. Hérodote avait assisté à un de ces drames sacrés, joué sur le lac du temple de Saïs ; le sujet en était les malheurs d'Osiris ; quoiqu'il en connût tous les détails, il se déclara obligé de garder un silence religieux. Plus précis est le témoignage de saint Hippolyte : dans la scène capitale des mystères, celle qu'il était interdit de révéler aux non-initiés, Isis, en vêtements de deuil, recherchait les membres de son époux et, en particulier, celui que les meurtriers avaient jeté dans le Nil [2]. Une inscription de Gallipoli a conservé le souvenir de cet épisode : c'est une dédicace gravée par les membres d'une association isiaque qui avaient pris part à cette pêche sur le Nilæum, pièce d'eau dans laquelle on avait versé un peu d'eau du Nil [3]. On sait, du reste, que la recherche et l'invention du corps d'Osiris constituaient la cérémonie principale dans toutes les communautés qui répandirent le culte d'Isis dans le monde gréco-romain.

1 Ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μίμημα τῶν τότε παθημάτων. Plutarch., *De Iside*, 27. I Cf. Diod., 1, 20.

2. Hippol., Φιλοσοφ., V, 7.

3. *Bull. de Corr. hellén.*, 1877, p. 410.

Il est peu probable qu'il ait suffi d'assister à ces drames sacrés pour gagner le titre d'initié. Une préparation, une règle de vie était sans doute imposée aux candidats, ainsi qu'une dévotion spéciale à Osiris. Mais notre connaissance se réduit à fort peu de chose sur ce point : tout au plus a-t-on recueilli quelques détails sur le costume des Isiaques : la tête rasée, les chaussures de papyrus, et surtout les vêtements de lin.

Les mystères d'Isis évoquent chez les modernes l'idée d'épreuves compliquées et redoutables, par lesquelles aurait dû passer le candidat à l'initiation. Toutes ces suppositions dérivent du roman d'Apulée et notamment de la phrase célèbre : *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinæ limine vectus per omnia elementa remeavi. Nocte media vidi solem candido coruscantem lumine. Deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo* [1]. Il serait difficile de démêler dans ce livre ce qui est réel et ce qui est imaginé par l'auteur, ce qui provient des vieilles pratiques égyptiennes ou des innovations des confréries isiaques de l'époque gréco-romaine. De plus, celui qui subit ces épreuves n'est pas un initié ordinaire ; il était destiné aux grades les plus élevés du sacerdoce. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est nullement question de ces prétendues épreuves ni dans les monuments égyptiens ni dans les textes grecs.

En revanche, les documents égyptiens abondent qui nous montrent la protection d'Isis s'étendant sur l'initié au moment des funérailles et pendant son voyage dans l'autre monde. Le défunt est embaumé et costumé, comme Osiris l'avait été par Isis, assistée de Thot et

1. De Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* (Leyde, 1900), a consacré à ce passage difficile une étude approfondie.

d'Horus. Les bandelettes sont disposées de même autour de la momie, marquées de figures magiques ou de formules protectrices ; chacune des parties du corps est pourvue de ses amulettes. Semblable à Osiris, il a le même sort : le texte des Pyramides le constate par des affirmations réitérées : « Aussi vrai vit Osiris, aussi vrai il vivra (le mort) ; aussi vrai Osiris n'est pas mort, aussi vrai il ne mourra pas ; aussi vrai Osiris n'est pas anéanti, lui aussi ne sera pas anéanti [1]. » Les dieux amis, Isis la première, s'approchent de lui, comme autrefois ils se sont approchés d'Osiris ; de même qu'ils l'ont fait pour le dieu, ils réunissent les os du défunt, ils rassemblent ses membres, ils mettent son cœur dans son corps et lui disent : « Toi, le premier des vivants, tu as ton âme, toi le ranimé. — Lève-toi, sois debout. — Viens, ô dieu, ô dieu, viens, ô toi, le possesseur du trône d'Osiris. Isis te parle et Neftys te salue. » Le résultat de toutes ces opérations est résumé par la formule bien connue : l'Osiris un tel ; le mort conserve son nom et sa personnalité, en même temps qu'il possède l'état glorieux du dieu avec lequel il est identifié.

Le moment n'est pas encore venu pour Isis de le quitter. Elle et sa sœur Neftys, la grande et la petite pleureuse, l'accompagnent sur la barque funéraire qui le transporte à Abydos. Tantôt, agenouillées à la tête et au chevet de la momie, elles pleurent et se lamentent, en portant la main à la hauteur du front ; tantôt debout, les bras étendus, elles la protègent et prononcent les incantations qui écartent les mauvais esprits.

Parmi les nombreuses amulettes qui protégeaient la personne et les membres du mort, une des plus puissantes était le *ta*, nœud ou boucle d'Isis placé au cou de la momie. On pouvait le faire en or, en terre émaillée,

1. Erman, *La Religion égyptienne*, p. 136.

en bois de sycomore doré ; mais ces matières étaient des équivalents de celle qui avait été employée à l'origine et qui avait la vertu la plus forte : la cornaline, pierre de teinte rouge, dont la couleur rappelait le sang de la déesse. Le mieux sera de citer le texte même des papyrus du Louvre traduits par Maspero [1].

« Chapitre de la boucle en cornaline placée au cou du défunt. Le sang d'Isis, les conjurations d'Isis, les vertus d'Isis sont des amulettes qui protègent le dieu immobile (le défunt) et brisent ce qui lui fait horreur. Ce chapitre se dit sur une boucle de cornaline...

« Si l'on accomplit cette prescription, il est un serviteur d'Osiris, le Juste de voix, et les portes de Nuter-Kent lui sont ouvertes ; car c'est une vertu d'Isis qui protège, et Horus, fils d'Isis, se réjouit en voyant cela. » Une variante précise davantage. « Si le défunt suit cette prescription, il est un serviteur d'Osiris, le Juste de voix ; les portes de la région infernale lui sont ouvertes ; il lui est donné un champ ensemencé de blé et d'orge dans les champs d'Ialou. « Il est comme les dieux qui s'y trouvent », disent les serviteurs d'Horus qui y moissonnent. »

Isis a donc été, avec Osiris, la souveraine du monde d'en bas, comme le dit Hérodote, mais sans y descendre. L'initiation qu'elle a enseignée aux vivants, l'assistance qu'elle prête au défunt pour l'instruire et l'équiper dans son voyage au royaume d'Osiris, son amulette du *ta* qui lui garantit aux champs d'Ialou un sort privilégié, tous ces traits font ressortir son caractère de divinité bienfaisante et protectrice des morts.

Seuls, grâce au patronage d'Isis, les morts osiriens étaient reçus dans les champs d'Ialou et partageaient la félicité d'Osiris. « Les idées de mérite et de démérite, dit M. Mas-

1. *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIV, 1883 ; Cf. Wiedemann, *Die Amulette* dans *Der alte Orient*, 1910, p. 22.

pero, n'avaient aucune part à l'admission des âmes en ce séjour : le privilège de la naissance et la faveur divine gagnée par les présents et les formules mystiques étaient le seul titre au bonheur [1]. » Cette opinion est en contradiction apparente avec l'existence d'un jugement de l'âme dans la salle de la Vérité et le célèbre chapitre CXXV du Livre des Morts connu sous le nom de Confession négative. Il faut d'abord remarquer que cette idée du jugement est relativement assez récente. Dans ces dernières années, on a découvert plus de deux cents sarcophages du Moyen Empire qui ont fait connaître un grand nombre de chapitres nouveaux ; le chapitre CXXV ne figure sur aucun de ces sarcophages. Il paraît donc à peu près certain que l'idée de la confession négative n'est pas antérieure au Nouvel Empire et qu'elle fut introduite sous l'influence du sacerdoce thébain [2]. Puis, à considérer le mode du jugement, il ne semble pas que le mort eût à s'en inquiéter beaucoup, s'il avait eu la précaution d'apprendre les moyens d'y échapper. Le Livre des Morts les mettait à sa disposition. Le défunt se présentant devant Osiris et les quarante-deux juges leur tenait ce langage : « Je suis venu à toi, ô mon Seigneur, pour contempler ta beauté. Je te connais et je sais les noms des quarante-deux dieux qui sont avec toi dans la salle de la Vérité et qui vivent là de ceux qui ont péché. » Puis, interpellant chacun des dieux par son nom, il lui déclare qu'il n'a pas commis le péché que celui-ci est spécialement chargé de punir. Ni interrogatoire ni enquête ; la dénégation, récitée d'après la formule du Livre des Morts, est tenue pour valable sans contrôle. Le défunt courait encore un autre risque, c'est que son cœur (c'est-à-dire sa conscience) ne témoi-

1. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 14.

2. George Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, 1912, p. 264-266.

gnât contre lui. L'embaumement osirien avait paré à ce danger. Une des amulettes, appelée le scarabée du cœur, placée sur la poitrine de la momie, portait une formule qui contraignait celui-ci au silence : « O mon cœur, qui me viens de ma mère, mon cœur de quand j'étais sur la terre, ne te dresse pas contre moi en témoin, ne t'oppose pas à moi en juge, ne querelle point contre moi en présence du dieu grand, maître de l'Hadès, ni en face du gardien de la balance. » Grâce à cette formule, le cœur placé sur la balance était obligé à déclarer devant les juges du défunt les vertus de celui-ci et le bien qu'il avait fait ici, mais à taire ses vices et ses méfaits [1]. Ce jugement qui n'est point un examen sérieux de la vie du mort procède, à mon avis, d'un souvenir mythologique et du souci de compléter la ressemblance du défunt avec Osiris. Après sa mort, Osiris avait été cité par Set devant le tribunal des dieux siégeant à Héliopolis, et ceux-ci lui avaient donné gain de cause. De même que le dieu avec lequel il était identifié, le défunt devait subir un jugement, et comme lui, il devait être justifié.

En résumé, comme l'a dit Maspero, le sort du mort osirien ne dépendait pas du mérite ou du démérite de sa vie ; avec l'initiation, due à Isis, certitude du salut et d'une vie heureuse ; sans elle, souffrances de tout genre et anéantissement final.

Ce second caractère d'Isis se retrouve également dans la Déméter éleusinienne. Voici les traits essentiels de la ressemblance entre les deux déesses.

Pas plus qu'Isis, Déméter n'est descendue dans le monde d'en bas et ne siège à côté du dieu des enfers. Néanmoins, elle est aussi la souveraine et la protectrice des morts. Elle ouvre à ses fidèles l'accès des régions

1. Maspero, *Guide au musée du Caire*, 1912, p. 321.

souterraines, les instruit et les défend contre les dangers du voyage, leur assure une nouvelle vie bienheureuse.

Ce privilège est dû à l'initiation qui en est la condition indispensable. Ainsi que l'avait fait la déesse égyptienne, c'est Déméter elle-même qui en avait révélé les rites. Les mortels n'auraient pu parvenir à cette découverte par leurs propres forces ; c'est un don que la déesse a fait spontanément aux habitants d'Éleusis, en récompense de leur bon accueil et du temple qu'ils lui ont élevé. Après une instruction et une préparation préalables, les mystes accomplissent les actes rituels qui les lient à Déméter et qui, en revanche, leur garantissent sa protection. Ils sont alors admis à la connaissance des secrets divins cachés aux profanes, instruits sur l'avenir qui leur est réservé, par les spectacles du télestérion ou par les paroles du hiérophante, contemplant les objets sacrés du culte les plus mystérieux. Ils se rapprochent des divinités qui règnent sur l'autre monde en participant aux drames liturgiques, dans lesquels, à Éleusis comme en Égypte, sont reproduits les épisodes de l'histoire divine.

Dans l'une et l'autre religion, et c'est le point capital, le but et le résultat final de l'initiation sont identiques. Nous avons vu qu'Isis garantissait à ses fidèles une vie réelle et bienheureuse auprès d'Osiris dans les îles d'Ialou ; la déesse ne s'est pas occupée de ceux qui avaient négligé de se placer sous sa protection, mais à voir quels dangers attendent les défunts : les affres de la faim et de la soif, les inflexibles gardiens des portes qu'ils doivent franchir, les génies et les monstres qui barrent la route, les lacs d'eau bouillante et les fournaises à traverser, il est trop évident que ceux qui n'ont pas eu la précaution de s'équiper et de s'instruire par l'initiation n'échapperont pas à l'anéantissement. Il en est de même pour les mystères d'Éleusis. Les auteurs grecs qui en ont parlé sont unanimes sur ce point : un sort lamentable attend

les non-initiés, plongés dans le bourbier, soumis à des souffrances sans fin. Au contraire, les initiés jouiront d'un bonheur éternel dans l'île des Bienheureux. Les Grecs, de même que les Égyptiens, n'ont pu se figurer cette vie nouvelle que comme une continuation de la vie présente, mais dans des conditions bien supérieures : les maux auxquels nul ne peut échapper sur la terre auront disparu ; les biens qui font la joie de l'existence en ce monde leur seront prodigués sans mesure et sans terme.

Par un autre côté encore, la conception est la même dans les mystères d'Éleusis et dans ceux d'Isis ; le sort de l'homme dans l'autre vie ne dépend pas de son mérite ou de son démérite ; il n'y a pas des bons et des mauvais, mais des initiés et des non-initiés. Ceux-ci subiront les maux effroyables que la mort entraîne pour l'homme, puisqu'ils n'ont rien fait pour s'y soustraire ; les autres ont profité de la bienveillance des divinités qui ont la souveraineté de l'autre monde, ils ont fait usage des moyens qu'elles leur offraient d'échapper à ce sort funeste. Une fois accomplis les rites prescrits, l'initié est en possession d'un privilège que rien ne peut lui enlever. Pareille conception nous révolte, elle paraissait aux anciens la conséquence logique de l'idée qu'ils s'étaient faite de l'initiation. Aussi n'a-t-elle soulevé dans l'antiquité qu'une protestation isolée, celle du cynique Diogène, et probablement elle a été inspirée moins par le sentiment de la justice que par le désir de heurter l'opinion de ses contemporains.

Une observation encore est nécessaire. Le second caractère de Déméter, maîtresse de la destinée des morts, est un emprunt fait à la religion d'Isis, et non une conséquence du premier caractère de déesse du sol fécond où germe la végétation. Cette dernière idée, ou plutôt cette impression, a cependant d'assez nombreux parti-

sans. Les lignes suivantes de Henri Weil résument et exposent clairement ce qui peut être dit en faveur de leur opinion : « Il existe entre ces deux caractères de Déméter un lien, sinon logique, du moins naturel. La terre nourrit tous les êtres ; d'après les idées des anciens, tout ce qui vit est sorti de la terre et tout ce qui vit y retourne ; elle est la terre nourricière ; elle est aussi le tombeau des hommes. Il est donc assez naturel que les divinités chthoniennes, qui président à l'agriculture, règnent aussi sur les morts, et que les vivants cherchent à se les rendre favorables en vue du séjour qu'ils feront près d'elles [1]. »

S'il en était ainsi, si le rôle mystique de Déméter a été, à Éleusis, la suite naturelle et comme le complément de son rôle agricole, la même évolution aurait dû se produire, à quelque degré, dans les autres sanctuaires de la déesse, au moins dans quelques-uns. Or rien de tel n'a eu lieu pour les temples des Cyclades ioniennes ou des colonies d'Asie Mineure fondées par les Athéniens. Il y a bien dans ces temples des objets sacrés, tenus rigoureusement secrets, des mystères, une initiation, mais ce sont les mêmes choses dont l'existence a été constatée dans les Thesmophoria de l'Attique, qui représentent le culte le plus ancien de Déméter. Les cérémonies ne sont accessibles qu'aux femmes de la cité et la direction en est confiée à une prêtresse ; elles ont pour objet d'obtenir de la déesse la fécondité de la terre cultivée et de la race humaine. Nulle part, on n'a été plus loin que ce premier stade, sauf à Éleusis. Là seulement paraissent de nouveaux mystères, une initiation nouvelle ouverte aux deux sexes, à tout âge, à toute condition ; une organisation différente, confiée au hiérophante, au dadouque et à d'autres ministres masculins. Il ne s'agit

1. *Journal des Savants*, 1895, p. 305.

plus seulement de l'agriculture, mais du sort de l'homme après la mort et des garanties que la déesse assure à ceux qui ont rempli les rites de l'initiation. Un si grand changement, restreint au seul sanctuaire d'Éleusis, ne peut s'expliquer que s'il s'est passé dans cette ville un événement extraordinaire ; cet événement, c'est l'introduction dans l'ancien culte de Déméter de croyances et de rites nouveaux, due à des étrangers ou à des Grecs qui les ont rapportés de l'étranger.

Quelques-uns ont voulu faire honneur de ce progrès aux premiers efforts de la pensée philosophique ; mais les philosophes du sixième siècle se sont moins occupés de l'homme que de la nature, et ceux qui les suivirent n'ont exercé aucune influence sur les croyances populaires ou sur la religion de la cité. D'autres ont supposé « que la grande fermentation religieuse du septième et du sixième siècle agit aussi sur Éleusis, en modifia, en transforma le culte et les croyances[1] ». Cette fermentation, si elle a réellement existé, bien loin d'être la cause, a été le résultat des nouveautés introduites à Éleusis, et aussi des doctrines orphiques qui dérivent, en grande partie, de la même source ; ajoutons, si l'on veut, les rites de purification que le Crétois Épiménide fit connaître aux Athéniens. Tout cela vient de l'étranger, non de la Grèce elle-même. Celle-ci en était restée aux conceptions des poèmes homériques. La vigoureuse protestation de Xénophane contre les vices et les bassesses qu'Homère prêtait à ses dieux, aussi bien que le témoignage d'Hérodote, prouvent que les idées du poète sur le monde des dieux étaient encore maîtresses des esprits et que ses peintures étaient présentes à toutes les imaginations. Mettons donc en regard le tableau qu'Homère a tracé de l'existence après la mort et celui des mystères.

1. *Journal des Savants*, 1895, p. 305.

Le roi des enfers, Hadès, est un dieu haïssable, farouche, insensible aux prières. A ses côtés, trône Perséphoné, non moins sombre et redoutable ; Althéa l'invoque contre son fils Méléagre ; la Gorgone et les Érynnies lui obéissent. Son bois sacré est lugubre, on n'y voit que peupliers noirs, saules stériles, pâles asphodèles. Les deux époux ont la haine de la lumière et des vivants. Dans leur empire, les ombres traînent une vie amoindrie, sans joie, à peine ranimée quelques instants par le sang d'une victime, sort lamentable, auquel n'échappent ni le vaillant Achille ni le roi des rois, Agamemnon.

Tout autre est la destinée promise aux initiés d'Éleusis. Poètes et prosateurs l'ont peinte sous les plus riantes couleurs. Les dangers de la route n'ont plus rien qui les épouvante. De même qu'Isis l'avait fait pour les siens, Déméter les a instruits et les couvre de sa protection. Grâce à l'initiation, ils peuvent compter sur un accueil favorable des nouveaux maîtres du monde inférieur, Pluton et Coré, divinités bienveillantes et douces, qui ont remplacé les impitoyables tyrans de l'enfer homérique. Ce ne sont pas seulement des noms, ce sont des dieux différents d'Hadès et de Perséphoné. *C'est une religion nouvelle.* Et d'où peut-elle venir, sinon du pays, qui, seul, entre toutes les nations, attribue la souveraineté du monde inférieur à un couple de dieux bons, qui, seul, assure aux fidèles d'Isis et d'Osiris une vie réelle, plus heureuse et plus durable que la vie terrestre ?

CHAPITRE IV

Divinités associées à Déméter. — Le Dieu et la Déesse, la forme la plus ancienne des divinités de l'agriculture, imitation du couple égyptien Isis-Osiris. — Ses transformations en plusieurs divinités ; Déméter — Coré ; Pluton, Eubouleus, Dionysos — Iacchos, distinct de Dionysos, est un simple génie du cycle éleusinien.

Après Déméter, il paraîtra naturel d'esquisser l'image des divinités qui sont groupées autour d'elle. Je n'étudierai pas toutes celles qui reçoivent un culte à Éleusis, mais seulement celles qui sont associées à Déméter, considérée comme la déesse de l'agriculture ou la déesse des Mystères.

LE DIEU ET LA DÉESSE.

L'apparition de ce couple anonyme fut une des grandes surprises que nous apportèrent les fouilles exécutées dans le sanctuaire par la Société archéologique d'Athènes.

Le Dieu et la Déesse sont inséparables, toujours nommés ou figurés ensemble dans les monuments découverts jusqu'ici. Leur temple n'a pas été retrouvé ; peut-être n'en possédaient-ils plus qui leur appartînt en propre, et avaient-ils leur demeure dans le Plutonion. Mais ils conservèrent jusqu'à la fin de l'empire un prêtre spécial. Eubouleus fut groupé avec eux, du cinquième siècle au premier avant notre ère ; il avait disparu à l'époque impériale. Il leur fut uni, probablement parce qu'il n'avait pas assez d'importance pour qu'un sacerdoce particulier lui fût attribué et parce que néanmoins il parut nécessaire de lui laisser une place dans les honneurs du culte ; on

en chargea le prêtre des dieux qui semblaient avoir avec lui le plus d'affinité.

Aucun auteur ancien n'a parlé du Dieu et de la Déesse. Les monuments et les inscriptions suppléent en partie à ce silence.

Le couple était distinct de Déméter et de Coré, comme on le voit par un bas-relief du quatrième siècle [1]. Dans un édicule est figurée la scène bien connue du banquet offert à des divinités ; mais, par une disposition assez particulière, elle est divisée en deux parties, et les divinités forment deux groupes distincts. Dans celui de gauche, un petit serviteur puisant dans un cratère est un simple accessoire. Une table à quatre pieds est dressée devant deux déesses assises ; l'une tient un sceptre de la main droite, l'autre une double torche dans la main gauche. Ce sont Déméter et Coré, sans aucun doute possible pour l'interprétation. La scène de la partie droite est aussi un banquet sacré. Une déesse est assise devant la table carrée, chargée de mets. Sur un lit est à demi-couché un dieu, à la barbe et à la chevelure épaisses, appuyé sur le coude gauche et tenant un rhyton de la main droite. Le premier éditeur, et c'était l'idée la plus naturelle, a cru que le monument représentait les deux phases de la vie de Coré, son séjour aux enfers avec son époux et son retour auprès de sa mère. Le sculpteur avait peut-être prévu la possibilité de cette interprétation ; pour prévenir toute confusion, il avait gravé au-dessus de la déesse et du dieu Θεᾶι et Θεῶι. Une désignation était inutile pour les deux déesses de gauche, facilement reconnaissables à leurs attributs, le sceptre et la double torche.

La distinction des deux groupes, en même temps que leur association, apparaît encore plus nettement dans un

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1886, pl. III, fig. 1.

autre bas-relief, trouvé, comme le précédent, dans les ruines du Plutonion [1]. Celui-ci, de dimensions beaucoup plus considérables (1 m. 80 de hauteur sur 3 mètres de largeur), avait été brisé en un très grand nombre de morceaux. MM. Heberdey et Reichel, après une patiente étude, ont reconnu et mis en place plus de soixante fragments ; il en manque encore davantage [2]. Néanmoins, tout incomplète que soit la reconstitution, elle suffit pour reconnaître le sujet et les principaux personnages ; le nom, heureusement, avait été gravé et s'est conservé auprès de la plupart d'entre eux.

La dédicace fixe la date et l'intention du donateur. Malgré une lacune à la fin de la première ligne et au commencement de la seconde, dont la restitution est incertaine, la traduction suivante donne le sens, qui n'est pas douteux pour la partie importante : « Lacrateidès, fils de Sostratos, du dème d'Icaria, prêtre du Dieu et de la Déesse et d'Eubouleus..... pour lui-même, pour ses fils Sostratos et Dionysios, pour sa femme, fille de Dionysios, du dème de..... a consacré cette offrande comme témoignage de reconnaissance à Déméter et à Coré, au Dieu et à la Déesse et à Eubouleus. » Peut-être y avait-il une quatrième ligne plus courte que les autres et qui a disparu. On pourrait être tenté d'y restituer « et à Pluton », parce que le dieu figure avec son nom dans le bas-relief. J'hésiterais à le faire, parce que Pluton est d'ordinaire rapproché des Deux Déesses, et aussi parce qu'il n'est pas non plus nommé dans l'ordonnance des pré-

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1886, f. 3, qui donne seulement la partie supérieure. Quelques fragments, trouvés plus tard, ont été étudiés séparément par Otto Kern (*Athen. Mitteil.*, t. XVI, p. 4 et t. XVII, p. 127).

2. *Festschrift fur Otto Benndorf* (1898), p. 111 et pl. IV. — Cf. Svoronos, Ἑρμηνεία τῶν μνημείων τοῦ Ἐλευσινιακοῦ μυστικοῦ κύκλου (1901), p. 279-299. Pringsheim, *Arch. Beitræge zur Geschichte des eleusin. Kults* (1905), p. 79-81.

mices, dont nous aurons à parler un peu plus loin. Le prêtre donateur est Lacrateidès, qui fut thesmothète en l'année 97 [1] ; l'aîné de ses deux fils, Sostratos, reçut, suivant l'usage, le nom de son grand-père paternel et le second, Dionysios, celui de son grand-père maternel ; tous deux sont nommés dans des inscriptions du commencement du premier siècle avant notre ère [2]. Lacrateidès est l'auteur de la consécration et, à ce titre, il est le seul personnage humain qui ait trouvé place sur le bas-relief. Etait-il le descendant du hiérophante Lacrateidès qui fut en charge au milieu du quatrième siècle ? Pour en décider, il faudrait au moins connaître le démotique du hiérophante et quelques-uns des intermédiaires pendant les sept ou huit générations qui les séparent.

Les divinités représentées sur ce monument se partagent en deux groupes à peu près symétriques, disposés de part et d'autre autour d'un motif central. A la gauche du spectateur, la place principale est occupée par Déméter, assise, un sceptre dans la main gauche ; le bras droit, brisé au-dessous du coude, devait être tendu vers Triptolème. Derrière elle, un personnage secondaire et de petite taille, tenant des épis, n'a pas été identifié, c'est peut-être Ploutos. Coré debout, une torche enflammée dans la main, se tourne vers sa mère. *Pluton* [3], tenant un sceptre, regarde du côté de Déméter. Dans l'autre groupe, c'est d'abord *la Déesse* debout, puis *le Dieu*, assis sur un trône et faisant vis-à-vis à Déméter. Derrière lui, en relief très plat et dans l'arrière-plan, le donateur *Lacrateidès*. Tout proche du dieu, un jeune homme, porteur d'une torche, ne peut être qu'Eubouleus Au centre et dans le bas, le héros favori de Déméter, *Triptolème*, est assis sur un char

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 985 *D*, l. 26 ; cf. Add. 1620 *c*.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 955, et t. III. 885.
3. On a mis en italiques les noms des personnages qui sont gravés sur le bas-relief.

attelé de serpents ; il reçoit de la déesse les épis qu'il doit distribuer parmi les hommes. Le sujet est donc très clair : c'est le départ de Triptolème, auquel assistent les divinités protectrices de l'agriculture, groupées en deux triades : Déméter-Coré-Pluton et le Dieu-la Déesse-Euboulens.

L'ordonnance des prémices, qui est antérieure à la guerre du Péloponnèse, montre qu'au cinquième siècle ce dernier groupe était en rapports étroits avec les Deux Déesses et qu'il avait une part, moins importante, il est vrai, dans les victimes que la ville offrait en cette circonstance. « Sur le produit de l'orge et du blé, on fera à chacune des Deux Déesses un sacrifice de trois animaux, avec les cornes dorées, dont le premier sera un bœuf ; à Triptolème, au Dieu et à la Déesse, à Euboulos une brebis pour chacun d'eux, à Athéna, un bœuf aux cornes dorées. » Athéna figure ici en qualité de déesse patronne du peuple athénien, qui consacrait les prémices ; les autres divinités ou héros appartiennent au cycle d'Éleusis et reçoivent un sacrifice comme pouvant accorder aux Athéniens de bonnes et abondantes récoltes [1].

Une loi athénienne de 352, sur l'offrande des prémices, ordonne de sacrifier aux mêmes divinités, dont les noms sont, en partie, conservés, en partie, restitués avec certitude ; c'était un honneur régulièrement rendu au Dieu et à la Déesse. Les deux bas-reliefs cités plus haut attestent l'existence de leur culte jusqu'au premier siècle avant notre ère. Il persista sous l'empire. Une inscription du temps d'Hadrien mentionne leur prêtre [2]. Sous les Sévères, celui-ci figure dans un catalogue des ministres d'Éleusis qui avaient droit à une part des victimes dans un sacrifice institué par une fondation pieuse [3]. C'est donc

1. Pour l'offrande des prémices, voir p. 57.
2. *Corpus inscr. attic* , t. III. 1109
3. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1900, p. 74.

une durée de plus de six siècles attestée par les monuments.

A quel moment le couple du Dieu et de la Déesse fut-il introduit à Éleusis et que peut-on savoir ou tout au moins conjecturer sur sa nature ? L'anonymat est l'indice d'une antiquité reculée ; il n'en est pas une preuve incontestable. M. Farnell, auteur d'un livre récent sur les Cultes des états grecs, est d'avis que ce culte fut le produit d'un développement postérieur ; mais il a négligé d'indiquer quel aurait pu être ce développement[1]. Lorsqu'un nouveau personnage divin apparaît dans un culte grec, c'est pour répondre à des tendances que ne satisfont pas les divinités anciennes ; c'est une de leurs attributions qui prend une telle importance qu'une personnalité spéciale paraît nécessaire pour s'en acquitter. Nous comprenons par exemple, la naissance de Iacchos qui personnifie la grande procession d'Éleusis et en devient le génie conducteur ; Coré a pu être détachée de Déméter, afin de mieux exprimer le caractère maternel et fécond de la déesse. Mais à quoi répondrait la conception du couple du Dieu et de la Déesse, si elle est postérieure à l'existence de Déméter et de Coré ? Celles-ci, nous l'avons vu, veillaient en protectrices sur tous les moments de la vie agricole. A quoi aurait servi le nouveau couple ? Nous n'avons pas de notions précises sur son rôle, nous avons pu seulement reconnaître qu'il s'intéressait d'une manière un peu vague aux choses de l'agriculture. Dans la légende, ils étaient présents au départ de Triptolème, mais ce n'était pas eux qui lui remettaient les épis de blé et le chargeaient de sa mission civilisatrice. Dans le présent, on croyait qu'ils contribuaient en quelque façon à la prospérité des récoltes et la cité les en remerciait par un sacrifice ; cependant on ne pourrait citer ni fête ni céré-

1. Farnell, *Cults of the greek States*, t. III, p. 138.

monie où ils soient particulièrement invoqués, au moment du labour ou des semailles, à la première pousse du blé ou à la formation de l'épi, avant ou après la moisson. C'est à Déméter et à Coré que les fidèles avaient recours en ces circonstances. Aussi croirais-je volontiers que l'ordre le plus naturel est à l'inverse de celui qu'a suggéré M. Farnell. Le Dieu et la Déesse ont été le couple primitif d'Éleusis, couple protecteur, peut-être inventeur de l'agriculture [1]. Sans disparaître complètement, ils cédèrent la première place à Déméter et à Coré. Il n'y eut pas alors combat de dieux, ainsi qu'on l'a dit, ni victoire d'un culte sur un autre, mais plutôt deux formes successives d'un même culte, celui des divinités de l'agriculture. Dans les inscriptions et les monuments, l'ancien et le nouveau groupe sont associés amicalement. Le Dieu et la Déesse ont plutôt physionomie d'ancêtres, qui ont eu leurs jours de gloire et qui vieillissent, entourés d'égards et de vénération, mais abandonnent le pouvoir réel à une génération plus jeune.

L'anonymat de ce couple divin a été l'objet de conjectures variées. Usener y voyait une survivance d'un âge préhistorique où les dieux n'avaient encore ni histoire ni personnalité. Hérodote, il est vrai, et c'est l'autorité qu'on allègue, rapporte, d'après ce qui lui avait été raconté par les prêtres de Dodone, que les Pélasges prièrent longtemps les *dieux*, sans leur donner ni nom ni épithète, que, plus tard, instruits par les Égyptiens, ils consultèrent l'oracle, et, sur sa réponse, ils firent usage des noms

1. On peut en rapprocher sans les identifier, deux autres couples divins, protecteurs de l'agriculture : Zeus Chthonios et Déméter, auxquels Hésiode invite le laboureur à adresser ses vœux au moment des semailles (Ἔργα, v. 465), et dans le calendrier de Myconos : ὑπὲρ καρπῶν Διὶ χθονίωι, Γῆι χθονίαι δερτά μέλανα ἐτήσια. Michel, *Recueil*, 714, l. 15.

enseignés par les étrangers et les apprirent aux Hellènes[1]. Mais cette tradition, même si on la jugeait acceptable, prouverait tout au plus que déjà les Pélasges connaissaient et employaient les noms de leurs dieux, lorsque arrivèrent les tribus helléniques.

M. Farnell incline à croire qu'on dit *le Dieu et la Déesse* pour éviter le danger qu'il y aurait eu à proférer leur nom véritable en dehors des cérémonies secrètes, et il cite des exemples bien connus des euphémismes employés pour éviter de nommer les divinités des enfers[2]. Cet usage n'est pas aussi ancien qu'il le croit. Dans les poèmes homériques, les dieux de l'Hellade sont désignés par leurs noms ou par des épithètes qui rappellent un de leurs attributs ou les cités dont ils sont les seigneurs, non seulement Zeus, Athéna, Apollon, mais aussi Hadès, Perséphoné, les Erynnies. L'anonymat du Dieu et de la Déesse est une exception et, je crois, un indice d'une provenance étrangère.

D'après tout ce que nous avons essayé d'établir précédemment sur l'origine égyptienne de la religion d'Éleusis, je serais porté à reconnaître en eux le couple d'Osiris et d'Isis que les colons égyptiens apportèrent avec l'agriculture. Les indigènes ne leur donnèrent pas tout d'abord un nom personnel, soit difficulté de trouver une traduction satisfaisante pour Esit et Ouônnofir, soit parce qu'ils considérèrent comme le Dieu et la Déesse par excellence les divinités qui avaient transformé leur vie par l'usage des céréales. Mais cette explication très simple ne rendrait pas compte de la persistance de leur anonymat qui fut maintenu jusqu'à la fin du paganisme. J'en chercherais plutôt la raison dans les croyances égyptiennes sur le nom secret des dieux et sur le danger qu'il y avait pour

1. Herodot . II, 52.
2. Farnell, t. III, p. 137.

ceux-ci à le laisser connaître aux profanes. « La vieille Égypte, dit Maspero, croyait que le nom d'un individu était comme son être réel ; qui possédait le nom possédait l'être et s'en faisait obéir, comme l'esclave obéit au maître. L'art des magiciens consistait à obtenir des dieux la révélation de ces noms sacrés, et il n'était moyen qu'ils n'employassent pour arriver à leurs fins. Une fois que le dieu, dans un moment d'oubli ou de bienveillance, leur avait enseigné ce qu'ils désiraient, il n'avait plus d'autre ressource que de leur obéir[1]. » Les Grecs ont donc pu, à l'origine, se conformer à la règle que les Égyptiens leur enseignèrent en même temps que le culte d'Isis et d'Osiris, et ils s'abstinrent de révéler leurs noms, comme plus tard Hérodote aussi se crut tenu de le faire pour Osiris[2] ; dans la suite, ils continuèrent à observer le même silence par tradition et sans en comprendre les raisons.

Le couple du Dieu et de la Déesse, qui fut, à ce que je crois, la forme première et qui reproduisait plus fidèlement la physionomie du couple égyptien, donna naissance au groupe de divinités qui le perpétua à Éleusis, en se transformant suivant les nécessités des cultes locaux et les tendances nationales. De très bonne heure, la Déesse se dédoubla en Déméter et Coré. Dans les Cyclades ioniennes, le Dieu est adoré avec elles sous le nom de Zeus Eubouleus. En Attique, il disparaît presque, démembré en plusieurs personnages divins : Eubouleus, Pluton, Dionysos.

CORÉ.

Coré appartient en propre au cycle d'Éleusis ; mais elle n'y parut pas dès l'origine. Homère ne la connaissait

1. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 298.
2. Herodot., II, 61, 170.

pas, non plus que le rapt de Proserpine ; dans ses poèmes, celle-ci était fille de Zeus (et de la déesse du Styx, suivant Apollodoros), épouse d'Hadès et reine des morts. Hésiode est le plus ancien auteur qui ait fait mention, en passant, de l'enlèvement de Proserpine [1]. Au contraire, cette légende fait le fond de l'hymne homérique, dans lequel le poète lui conserve encore le même nom et en fait la fille de Déméter. Depuis lors, bien que le nom et le culte de Proserpine persistent à Athènes, la déesse n'est jamais nommée à Éleusis. A sa place paraît Coré, qui n'est pas, à mon avis, une épithète de Proserpine, mais une création nouvelle. Bien différente de la sombre et dure compagne d'Hadès, la nouvelle venue montre la douceur et la bonté qui caractérisent sa mère Déméter.

Les deux déesses sont inséparables à tel point qu'un scholiaste a pu les considérer comme étant toutes deux Déméter [2]. Dans les auteurs et dans les inscriptions elles sont appelées *les Deux Déesses*, *les deux Thesmophores* et parfois, quand on veut les distinguer, *l'aînée et la plus jeune*. La personnalité de Coré est très effacée et sans indépendance. A peine peut-on signaler comme lui appartenant en propre une hiérophantide attachée à sa personne, un autel portant son nom, un trésor où l'on jette quelques pièces de monnaie, lors de la consécration des prémices, les revenus de l'un des deux lacs Rheitoi. Mais on ne connaît aucun sacrifice qui soit fait à elle seule, aucune dédicace qui ne porte que son nom ; sans puissance personnelle, elle existe et elle est invoquée seulement comme la fille de Déméter et avec sa mère. Par exemple, la prêtresse éponyme du sanctuaire avait comme titre ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος, l'addition καὶ τῆς Κόρης ne se trouve guère avant l'époque romaine. Lorsque l'une

1. Hesiod., *Theog.*, v. 913.
2. Schol. Eurip., *Phoen.*, v. 689.

des déesses est seule nommée, c'est toujours Deméter, dont Coré n'est qu'un dédoublement et comme un reflet. Mais le plus souvent, à l'époque classique, on ne sépare pas la mère et la fille.

Elles reçoivent en commun les sacrifices du hiérophante, des épimélètes des mystères, du stratège et du démarque d'Éleusis ; de nombreuses dédicaces de statues sont consacrées à toutes les deux. Ce qui est le plus important et fait mieux comprendre la nature et le rôle de Coré, c'est qu'elle est associée à Déméter dans toutes les fêtes du cycle agricole d'Éleusis : Éleusinia, Proérosia, Thesmophoria, Haloia, Chloia. Protectrices de l'agriculture, une trittye leur est solennellement immolée et une offrande consacrée au nom du peuple athénien, après que les prémices de l'orge et du blé ont été apportées à Eleusis. Dans les Grands Mystères. elles paraissent également l'une avec l'autre comme souveraines de l'autre monde et les mystes sont initiés à Déméter et à Coré.

Dans les monuments figurés, les artistes se conforment à la croyance générale et les représentent réunies et se ressemblant ; il serait même difficile de distinguer la mère de la fille, sans la différence de leur attitude et de leurs attributs. Presque toujours Déméter est assise sur une ciste ronde, un sceptre à la main, voilée ou coiffée du calathos ; le plus souvent, Coré est debout et tient les deux torches qui permettent de la reconnaître.

Jusqu'ici, aucun texte, aucun monument d'Éleusis ne présente Coré comme l'épouse du dieu des morts. L'obligation imposée par Zeus à la fille de Déméter de passer trois mois de l'année auprès de son époux infernal semble ne plus avoir été observée. Nulle part, il n'est fait mention de la descente aux enfers ni du retour sur la terre [1], qui,

1. Les deux mots προσχαιρητήρια et προχαριστήρια tirés des discours de Lycurgue ont été rapportés par les grammairiens anciens, le premier au départ de Coré, le second à son retour, lorsque le

en d'autres parties du monde grec, étaient l'occasion de fêtes solennelles. Cependant, il y aurait imprudence à conclure de cette absence de textes qu'elles n'ont pas existé dans la religion éleusinienne. Il y reste une partie à peu près inconnue : les Petits Mystères, qui se célébraient à Agra, au mois d'Anthestérion. Là peut-être Coré jouait un rôle personnel, en tant qu'épouse du dieu des enfers. Un scholiaste d'Aristophane indique que les Grands Mystères appartenaient à Déméter et les Petits à Coré [1]; la distinction est inexacte pour les Grands Mystères qui étaient communs aux Deux Déesses et aussi pour les Petits Mystères, dans lesquels le sacrifice des épimélètes était offert à toutes les deux [2].

Quelle est la raison du dédoublement de la déesse en Déméter et Coré ? On ne peut répondre que par des hypothèses. La plus simple serait que le concept et le nom même de Déméter impliquant l'idée de fécondité et de maternité, il aurait semblé contradictoire de l'imaginer stérile, et on en vint naturellement à lui attribuer une fille. Le même fait s'était produit sur d'autres points. A Hermione, Déméter Chthonia et Klyméné; à Égine, Trézène et Épidaure, le couple inséparable de Damia (appelée Mnia dans une inscription d'Égine) et Auxésia.

On pourrait aussi alléguer la tendance des Grecs à multiplier les divinités en détachant d'elles un de leurs attributs, qui devient une nouvelle personnalité. Cérès représentant l'idée générale de la fécondité des champs cultivés, Varron personnifie dans sa fille Proserpine la force germinatrice de la semence ; cette invention, certainement empruntée à des auteurs grecs, en particulier au stoïcien Cléanthès, lui fournit un moyen élégant

blé commençait à pousser. Mais le texte n'est pas établi avec certitude. *Orat. att.*, t. II, p. 362-363, cf. *Thesaurus*.

1. Schol. Aristoph., *Plutus*, v. 846.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 315, l. 23.

d'expliquer rationnellement la légende de la stérilité qui frappa la terre après l'enlèvement de la fille de Cérès [1].

Ou encore on peut supposer que, dans la période qui précéda l'arrivée de Déméter, les Éleusiniens adoraient un couple de divinités des morts correspondant à Hadès-Proserpine ; la légende locale de l'enlèvement de la déesse et du figuier sauvage près duquel la terre s'entr'ouvrit pour donner passage au char du ravisseur, serait une survivance de ce culte primitif; la caverne où s'éleva plus tard le temple de Pluton, pouvait à la rigueur passer pour une entrée des enfers. Après l'arrivée d'Isis-Osiris, Θεὸς καὶ Θεά, qui fit prévaloir à Éleusis une conception adoucie du monde des morts, le couple de Coré et de Pluton se substitua à celui d'Hadès et Proserpine ; et la filiation de Coré et de Déméter établit le lien entre le nouveau couple et la déesse de l'agriculture.

Ou plus simplement encore, Coré, fille de Déméter, fut imaginée pour prendre la place d'une déesse locale des morts.

Aucune de ces hypothèses n'est susceptible de démonstration.

PLUTON.

Jusqu'aux fouilles de la Société archéologique, il était admis que Pluton n'avait aucune part aux honneurs du culte à Éleusis. Les découvertes de 1883 ont montré le contraire [2]. Les comptes de l'année 329/8, sous l'administration de l'orateur Lycurgue, mentionnent plusieurs dépenses faites par le trésor des Deux Déesses pour des réparations ou des embellissements au temple de Pluton. On a identifié, avec vraisemblance, cet édifice avec les restes d'un petit temple *in antis* que l'on voit à droite,

1. August., *De civit. Dei*, VII, 20 ; Plutarch., *De Iside*, 66.
2. *Bull. de Corr. hellén.*, 1883, p. 387.

après avoir franchi les Petits Propylées de l'enceinte sacrée. Il est adossé à une grotte peu profonde, creusée dans le rocher sur lequel s'élève le temple de Déméter; un mur en fermait l'accès et le séparait des autres édifices construits à l'intérieur du grand péribole. C'est là qu'ont été trouvés les deux bas-reliefs représentant le Dieu et la Déesse, ainsi que la dédicace à Eubouleus.

Le culte de Pluton était desservi par une prêtresse spéciale, mais il se rattachait étroitement à celui des Deux Déesses [1]. Il semble, d'après une inscription mutilée, que les objets sacrés, lorsqu'on les transportait à Athènes le 14 Boédromion, faisaient une station dans le temple du dieu, et la famille sacrée des Eumolpides vota une couronne à celui qui l'avait mis en bon état pour la cérémonie [2]. Pour le banquet offert à Pluton, probablement dans l'Éleusinion d'Athènes, c'était le hiérophante qui désignait les citoyens chargés d'y pourvoir [3]. Quelques détails des comptes font ressortir l'union de Pluton avec les Deux Déesses. Pendant la sixième prytanie (janvier) « recrépir et blanchir l'autel de Pluton ainsi que les autels des Deux Déesses » et, pendant la même prytanie, « ἐπαρχή à Déméter, Coré et Pluton ». Le terme grec est souvent confondu avec ἀπαρχή qui désigne les prémices d'un bien déjà obtenu ; dans ce passage, il garde le sens d'une offrande faite en vue d'un bien à obtenir [4]. A la même date, les Myconiens sacrifiaient à Déméter, Coré et Zeus Eubouleus pour les moissons [5]. Il semble donc que Pluton à Éleusis, comme Zeus Eubouleus à Myconos, faisait partie d'une triade de divinités protectrices de

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 97, l. 21.
2 *Revue des études grecques*, 1893, p. 330; *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p 149.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. II, v. 948-950.
4. Dittenberger, *Sylloge*, 587, l. 140 et 183.
5. Michel, *Recueil*, 714

l'agriculture. De même, sur le bas-relief de Lacrateidès qui représente le départ de Triptolème, Pluton est groupé avec Déméter et sa fille [1]. Et cependant, aucune victime ne lui est immolée dans les sacrifices qui suivent la consécration des prémices. Est-il l'époux de Coré ? C'est encore un point qui reste dans l'ombre. En tout cas, il n'a rien d'Hadès, le farouche ravisseur de Proserpine ; Pluton est un dieu du monde inférieur, bienveillant et bienfaisant, favorable à l'agriculture, répandant parmi les humains les richesses que renferment les entrailles de la terre.

Si les personnages de l'enfer éleusinien, Coré aussi bien que Pluton, nous apparaissent avec des contours si peu arrêtés et comme vaporeux, cela ne tient pas seulement à l'insuffisance des documents. Un attrait des Mystères, ce fut, en promettant, en garantissant une survie heureuse aux initiés, de leur représenter sous un aspect moins effrayant l'autre monde, ses habitants et ses maîtres ; ce fut de tirer ceux-ci le plus possible des ténèbres du monde souterrain pour les amener à la lumière du jour, d'atténuer dans leur culte tout ce qui rappelait d'une manière trop inquiétante leur rôle de divinités infernales.

EUBOULEUS.

Eubouleus, à l'époque classique, occupe à Éleusis une place secondaire. D'après la légende locale, c'était un porcher dont le troupeau avait été englouti, lorsque la terre s'était entr'ouverte pour livrer passage au char d'Hadès ; les porcs qu'on lui sacrifiait dans les Thesmo-

1. D'après les premières publications du bas-relief, dans lequel Pluton est debout à côté de la déesse, on avait cru qu'il avait remplacé le dieu du couple primitif. Mais la découverte du fragment sur lequel est gravé le mot Θεός a montré que c'étaient deux personnages distincts.

phoria rappelaient cet épisode. En réalité, les inscriptions le montrent comme plus important. Il est associé au Dieu et à la Déesse. Un même prêtre dessert leur culte; il est probablement figuré derrière eux, dans le bas-relief de Lacrateidès; au cinquième siècle, l'ordonnance des prémices, en réglant les sacrifices que l'État doit offrir en cette circonstance, lui assigne une victime comme au Dieu et à la Déesse, et une loi de 352 renouvelle cette prescription. Une dédicace du quatrième siècle est le seul monument où il reçoive une offrande isolément [1]; dans les autres cas, il figure au dernier rang, sans avoir un rôle défini ou des attributions déterminées.

Cette figure effacée prend plus de relief, dans les Cyclades ioniennes. A Myconos, un sacrifice avec chants est offert, pour obtenir le succès des récoltes, à Déméter, Coré et Zeus Eubouleus; seules, les femmes mariées, initiées à Déméter, sont admises à cette fête [2]. Aux Thesmophories de Délos, le compte des dépenses comprend régulièrement l'achat de trois victimes pour les mêmes divinités [3]. Des dédicaces à la triade ont été trouvées dans l'île d'Amorgos [4] et à Paros [5], qui fut un des centres les plus anciens de la religion de Déméter. Enfin, dans les tablettes orphiques, le défunt doit invoquer Eubouleus parmi les dieux qui règnent dans le monde des morts.

Les grammairiens anciens l'ont assimilé à Pluton, Hadès, Zeus éleusinien chez les Ioniens, ou simplement Zeus, Dionysos. On a vu par les inscriptions des Cyclades ioniennes qu'il faisait partie d'une triade qui avait succédé au couple plus ancien du Dieu et de la Déesse. Si cette

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, Add. n. 1620 *d*.
2. Michel, *Recueil d'inscr. grecques*, p. 714, l. 16.
3. *Bull. de Corr. hellén.*, 1890, p. 505,
4. *Inscr. gr. insul.*, t. XII, fasc. 5, n. 226 ; cf., *Add.*, p. 311.
5. *Inscr. gr. insul.*, t. XII, fasc. 7, n. 76 et 77.

dernière s'est dédoublée en Déméter et Coré, il s'ensuivrait que le Dieu est devenu Zeus Eubouleus. A Éleusis, son caractère de dieu des enfers et son importance se sont amoindris et il a été relégué à un rang subalterne par deux autres dieux, Pluton et Dionysos.

DIONYSOS.

Parmi les divinités des Mystères, il faut compter Dionysos, quoiqu'en général les modernes qui se sont occupés de la mythologie grecque n'aient pas reconnu la place qu'il tenait dans la religion d'Éleusis.

De même que Déméter, Dionysos n'est pas indigène en Attique ; il y est arrivé, venant du dehors ; ce point n'est pas contesté. Pour son origine, les savants sont presque unanimes à penser que Dionysos est venu de la Thrace (les uns entendent la Thrace géographique ; les autres, la Thrace mythique) et que, de là, son culte s'est propagé dans tout le monde hellénique. En conséquence, tous les dieux qui portent le nom de Dionysos ne seraient qu'un seul et même personnage, avec des variantes locales qui n'altéreraient pas l'unité de la conception. Tout au contraire, dans l'antiquité, des écoles considérables de mythologues ont soutenu que le même nom de Dionysos recouvrait plusieurs dieux, distincts par leur histoire et leurs attributions, qui avaient paru en des temps et en des pays divers. Dans un mémoire publié en 1904, j'ai essayé de montrer combien cette vue des anciens était plus juste que celle des modernes. En reprenant, sur le petit nombre de documents qui nous sont parvenus, le même travail d'analyse qu'ils avaient fait autrefois, j'ai montré à quel point le Dionysos attique était différent de ses homonymes divins, adorés en Thrace et en Béotie [1].

1. P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904, Klincksieck.

Il serait trop long de reproduire tout le détail des preuves que j'avais rassemblées dans ce travail, je me bornerai ici à en résumer les conclusions.

Le Dionysos attique est différent du Dionysos des Thraces et des Phrygiens. Ce dernier est un dieu μαινόμενος, suivant l'épithète caractéristique d'Homère. Il se plaît aux courses désordonnées sur les sommets boisés, où il vit solitaire ; il attire à lui la troupe échevelée des Ménades, et sa voix qui mugit à travers les forêts de la montagne les entraîne à sa suite. Les pratiques de son culte ont pour but de provoquer l'extase qui met les fidèles en contact avec leur dieu invisible. Ni ces transports bruyants ni la poursuite du délire divin n'ont place dans le culte du Dionysos d'Éleusis. C'est un dieu mystérieux, mais paisible et bienfaisant. Avec Déméter, son inséparable compagne, il répand les arts d'où naît la civilisation, il préside au premier de tous, l'agriculture. Il a inventé et propagé la fabrication du vin, tandis que, même à l'époque homérique, le Dionysos thrace n'avait encore rien de commun avec la vigne. Au cinquième siècle et au quatrième, lorsque celui-ci tenta de s'introduire en Attique sous son nom de Sabazios, il reçut mauvais accueil. Apporté par des personnes peu recommandables, le nouveau venu provoqua les railleries des poètes comiques et s'attira le mépris public. Son culte végéta dans les basses classes de la société et dans le monde des esclaves [1].

Le Dionysos attique est également distinct du Dionysos thébain, qui a gardé les traits principaux du dieu de la Thrace, mais en les adoucissant et en y mêlant la légende de Sémélé, avec la fable baroque de sa double naissance. On ne trouve aucune trace de ces légendes dans ce qui

1. Voir P. Foucart, *Associations religieuses chez les Grecs*, p. 67-70.

nous est parvenu des antiquités religieuses d'Éleusis. Rien non plus, dans le culte athénien, ne rappelle les ὄργια du Cithéron, ni la période triétérique, à laquelle les Thébains attachaient tant d'importance. Toutes les fêtes du Dionysos attique reviennent chaque année, et c'est en vain que quelques savants ont tenté, à l'aide de combinaisons subtiles, de les ramener à un cycle primitif de deux ans [1]. Si les poètes et les artistes ont volontiers confondu le fils de Sémélé avec le Dionysos athénien, en revanche, plusieurs mythographes avaient bien su les distinguer. Trois listes, puisées aux sources grecques, ne faisaient paraître le Dionysos de Thèbes qu'après trois autres Dionysos plus anciens [2]. Hérodote lui-même avait remarqué qu'il était le plus jeune des dieux helléniques et il plaçait sa naissance un peu plus de mille ans avant son temps [3]. Plusieurs auteurs et les chronographes distinguent formellement les deux Dionysos de Thèbes et d'Éleusis ou même les opposent l'un à l'autre [4].

Bien différent des Dionysos thrace et thébain, le Dionysos d'Éleusis reproduit le double caractère de l'Osiris égyptien, à la fois dieu des vivants et dieu des morts. En même temps que Déméter, il est arrivé de l'étranger en Attique, à une époque qui correspond à la dix-huitième dynastie pharaonique. A l'appui de cette tradition, qu'Apollodoros et les chronographes grecs ont conservée, des faits qui ont laissé trace dans l'histoire prouvent qu'avant le milieu du treizième siècle le culte de Dionysos existait dans la Tétrapole de Marathon [5]. La croyance

1. Aug. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*. p. 25.
2. *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 16-20.
3. Herodot., II, 145.
4. Cicer., *De nat. deor.*, II, 24 ; Arrian., *Anab.*, II, 16 et *Geogr. gr min.*, éd. Didot, t. II, p. 206 ; Euseb., éd. Migne, t. I, p. 379, 381, 390.
5. *Le culte de Dionysos*, p. 35-39.

générale lui attribuait comme domaine spécial la culture de la vigne et des arbres fruitiers ; mais, en réalité, sa puissance s'étendait sur les productions de toute la nature cultivée. Dans la fête des Haloa, il est associé à Déméter, et le couple étroitement uni assure la fécondité de la terre et des êtres vivants [1].

Aux Anthestéria, Dionysos se révèle sous un autre aspect, celui de dieu des morts. La réunion de ses membres dispersés et son retour à la vie paraissent avoir été l'objet des mystérieuses cérémonies qui s'accomplissaient dans le sanctuaire de Limnæ, le 12 Anthestérion [2]. Pendant la nuit du 13, chaque famille faisait cuire dans une marmite des graines de toute sorte et de la farine. Personne ne goûtait au contenu. Ce repas funèbre était offert à Dionysos et à Hermès Chthonios, à l'intention des morts de la famille, de même que les morts égyptiens recevaient, par l'intermédiaire d'Osiris et d'Anubis, la nourriture et les provisions de toute espèce que les survivants leur expédiaient dans l'autre monde [3].

Il est surprenant, au premier abord, de ne rencontrer aucune mention de Dionysos dans le cours de l'initiation. Les auteurs et les inscriptions s'accordent à dire que les mystes étaient consacrés à Déméter et à Coré. Mais cette absence est plus apparente que réelle. Déjà pour les Petits Mystères, un texte formel atteste que les aventures du dieu étaient mises en action dans le spectacle auquel assistaient les néophytes. Quant à l'initiation des Grands Mystères, si le premier degré appartenait exclusivement à Déméter et Coré, je crois pouvoir démontrer dans un autre chapitre que le second degré était réservé à Dionysos et que son histoire était le sujet des cérémonies de l'époptie [4].

1. Voir p. 55.
2. *Le culte de Dionysos*, p. 138-148.
3. *Ibidem*, p. 151-158.
4. Voir *Troisième partie*.

Iacchos

Ce personnage, tard venu dans la religion athénienne et d'une création tout artificielle, a néanmoins gagné chez les anciens des partisans qui en ont fait un Dionysos juvénile, et il a eu le privilège de s'attirer les sympathies et l'enthousiasme des modernes. Certains d'entre eux l'ont regardé comme l'enfant divin qui sert de médiateur entre les Grandes Déesses et leurs adorateurs ; d'autres parlent de la grande révolution religieuse qui fit d'Iacchos le roi d'Éleusis [1]. Ce sont toutes inventions qui ne reposent sur aucun fondement solide.

Iacchos n'est pas nommé dans l'hymne homérique à Déméter. Il parut seulement lorsque fut instituée la grande procession du 20 Boédromion. Au temps des guerres médiques, il n'avait pas encore de personnalité, il désignait les chants et les acclamations poussées par le cortège des mystes, lorsqu'il se rendait d'Athènes à Éleusis. C'est le sens qu'il a très nettement dans le récit qu'Hérodote a fait du prodige qui annonça le désastre des Perses à Salamine. Dans la plaine déserte de Thria, un exilé athénien, au service du Grand Roi, aperçut un nuage de poussière, comme celui qu'aurait soulevé une troupe de trente mille hommes, et il entendit un grand bruit de cris qui lui semblèrent être le Iacchos mystique, καὶ οἱ φαίνεσθαι τὴν φωνὴν εἶναι τὸν μυστικὸν ἴακχον. Et il l'expliqua de cette façon à l'ancien roi de Sparte, Démaratos, qui était mal au courant des mystères, encore peu célèbres, d'Éleusis : τὴν φωνὴν ἣς ἀκούεις ἐν ταύτῃ τῇ ὀρτῇ ἰακχάζουσιν [2]. Sous l'empire, Arrien se servait encore de la même expression pour le chant que les mystes enton-

1. Rohde, *Psyché*, 1894, p. 261 ; J. von Prott, *Athen.*, *Mitteil.* 1899, p. 256.
2. Herodot., VIII, 45.

naient en l'honneur de Dionysos : καὶ ὁ Ἴακχος ὁ μυστικὸς τούτῳ τῷ Διονύσῳ, οὐχὶ τῷ Θηβαίῳ, ἐπᾴδεται[1].

On ignore à quel moment les Athéniens inventèrent un génie qui personnifia et le chant mystique et la procession tout entière. Ce n'était pas Dionysos, ce n'était pas même un dieu, mais un simple δαίμων, chargé de diriger la troupe des initiés et, la torche à la main, de donner le signal des danses et des chants. Tel, il était figuré dans le Iaccheion d'Athènes, à côté des statues de Déméter et de Coré[2]. Tel aussi le représente Aristophane, dans la scène des Grenouilles, où le chœur s'adresse à Iacchos. Ils l'invoquent pour assister, couronné de myrte (le feuillage consacré aux déesses d'Éleusis), à leurs danses sacrées ; ils l'appellent l'astre lumineux de l'initiation nocturne, parce que le cortège n'arrivait au temple qu'à la nuit et à la lueur des flambeaux ; c'est l'inventeur du plus agréable chant de la fête, le ἴακχος, dont il porte le nom ; c'est le guide qui conduit la procession à Déméter et qui parcourt sans fatigue une longue route[3]. Cette scène, qui rend en traits poétiques le rôle d'Iacchos, n'en a exagéré ni la nature ni l'importance ; elle le peint comme l'a défini Strabon : ἀρχηγέτης τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος δαίμων[4].

Les autres poètes dramatiques n'ont pas apporté les mêmes scrupules d'exactitude ; ils ont mêlé toutes les légendes relatives aux divers Dionysos, et employé sans distinction les noms et les épithètes, comme s'il s'agissait d'un seul et même dieu. C'est grâce à eux surtout que s'est produite la confusion dont un scholiaste d'Aristophane nous donne une idée : Εἰσὶ γοῦν οἵ φασι Περσεφόνης

1. Arrian., *Anab.*, II, 16.
2. Πλησίον ναός ἐστι Δήμητρος, ἀγάλματα δὲ αὐτή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος. — Pausan., I, 2.
3. Aristoph., *Ranæ*, v. 324-352 ; 395-401.
4. Strab., X, III, 11.

αὐτὸν εἶναι· οἱ δὲ τῇ Δήμητρι συγγενέσθαι· ἄλλοι δὲ ἕτερον Διονύσου εἶναι τὸν Ἴακχον, οἱ δὲ τὸν αὐτόν [1]. Encore remarquera-t-on que tous n'acceptaient pas l'identification d'Iacchos et de Dionysos.

Ceux qui s'obstineraient à la soutenir seraient fort embarrassés de trouver des arguments à l'appui de leur opinion ou dans les textes épigraphiques ou dans les monuments figurés. M. Otto Kern, qui a étudié les bas-reliefs et les vases découverts dans les fouilles d'Éleusis, n'y a trouvé aucune image qui paraisse être une statue de culte (Kultbild) ; il n'a reconnu, ni dans les terres cuites, ni sur les vases peints, aucun personnage qu'on puisse identifier avec Iacchos [2].

Même conclusion négative ressort des inscriptions sur ce prétendu dieu, qui serait devenu, prétendait-on, la figure capitale du cycle éleusinien, qui en aurait intimement modifié et enrichi l'histoire sacrée. On avait cru trouver son nom dans un décret de la première moitié du cinquième siècle, prescrivant les sacrifices à offrir à un certain nombre de divinités éleusiniennes. Il y avait au moins la dernière syllabe XOI, et la restitution, assez vraisemblable [Ἴάκ]χωι, lui assurait une place honorable à côté des Deux Déesses. C'était encore une usurpation, comme l'a montré la publication par Johann von Prott d'un fac-simile plus fidèle de cet important monument, complété par deux petits fragments nouveaux [3]. Si la restitution Δ[ολί]χωι (un des héros nommés par l'hymne homérique, v. 155) reste douteuse, il est du moins bien établi maintenant que, matériellement, il est impossible d'introduire Iacchos dans ce texte.

La seule inscription où figure son nom, à l'occasion

1. Schol. Aristoph , *Ranæ*, v. 324.
2. *Athen. Mitteil.*, 1892, p. 140-142.
3. *Athen. Mitteil.*, 1809, p. 243 et suiv. ; Ziehen, *Leges sacræ*, n. 2.

d'un acte du culte, lui serait plutôt défavorable. Un décret athénien, décernant une récompense à deux épimélètes des mystères, énumère les actes de piété et de générosité qui ont signalé l'année de leur charge. L. 21 (ἐπεμελήθησαν) τῆς Ἐλευσῖνι τοῦ Ἰαόκχου ὑποδοχῆς[1]. Le sens est fort clair : « ils se sont occupés de la réception d'Iacchos à Éleusis ». Lorsqu'un personnage divin quittait l'édifice où il habitait (dans le cas présent, c'était le temple de Déméter à Athènes, que Plutarque appelle Ἰακχεῖον) pour rendre visite à une autre divinité, il fallait bien lui assurer une demeure. S'il avait un temple à lui dans la localité, il s'y rendait tout naturellement. Par exemple, lorsque les ἱερὰ d'Éleusis sortaient de leur sanctuaire pour aller à Athènes, ils logeaient dans l'Éleusinion, qui appartenait aux Deux Déesses. Si Iacchos avait été Dionysos, il avait à Éleusis le Dionysion pour y séjourner. Au contraire, il était nécessaire de lui assurer l'hospitalité, parce qu'il était un étranger dans la ville des Mystères et qu'il n'y possédait pas une demeure, un temple à lui.

Toutes ces raisons amènent à conclure qu'on doit réduire Iacchos au rôle secondaire de génie, conducteur du cortège des mystes, et qu'en dehors de la procession du 20 Boédromion, d'où il a tiré son nom et même son existence, il n'y a pas à tenir compte de lui dans la religion ou le culte d'Éleusis.

1. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 104.

CHAPITRE V

Examen de quelques théories sur la nature et l'origine des mystères d'Eleusis.
Système de Lang. — Affirme la ressemblance complète entre les mystères grecs et ceux des non civilisés : sacs-médecines des sorciers. — Initiation des féticheurs. — Légende des Indiens Pawnies.
Système de Goblet d'Alviella. — Le folklore. — L'Esprit du grain. — La Mère du Blé. — Les rites magiques de la préhistoire soi-disant perpétués dans les fêtes populaires de la moisson. — Forme animale faussement attribuée à la Déméter d'Éleusis.
Prétendues ressemblances avec les religions d'Asie Mineure et de Syrie. — Caractères primitifs de la Cybèle phrygienne. — Déesse du rocher, présidant à la fécondité de la nature sauvage ; ses images, ses attributs, son culte. — Différences avec Déméter. — Légende d'Attis. — Les mystères les plus anciens de Cybèle modifiés par des emprunts successifs à d'autres religions. — Astarté et Adonis.
Conclusion de la première partie.

L'origine égyptienne de Déméter et des mystères d'Éleusis a été combattue par une école qui a tenté de renouveler, à l'aide du folklore et de l'ethnologie, l'étude des religions grecques Cette école, et c'est un grand service qu'elle a rendu, a porté le coup de grâce aux systèmes solaires et philologiques qui ont sévi pendant le dix-neuvième siècle. Il serait fâcheux qu'elle les remplaçât par des théories non moins dangereuses pour la science. Je ne crois pas qu'elle y réussisse, malgré une vogue passagère. Néanmoins l'attrait de la nouveauté et l'emploi de procédés intensifs de vulgarisation ont répandu quelques-unes de ces doctrines, plus qu'il ne serait désirable. Sans les adopter, des savants sérieux les ont laissé se glisser dans leurs ouvrages et ils se sont crus obligés de leur faire une place dans leurs explications de la religion

grecque. C'est une faiblesse contre laquelle je voudrais réagir, mais en me bornant ici à ce qui touche les mystères d'Éleusis.

LANG. — LES NON CIVILISÉS.

Lang, dans son commentaire des hymnes homériques[1], blâme les savants qui étudient la mythologie grecque de n'avoir pas fait usage, jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle, de la méthode qui consiste à comparer les rites et légendes de la Grèce avec les données fournies par la magie sympathique et le folklore d'un côté, de l'autre, avec les mythes et les mystères des sauvages contemporains. On ne pourra lui reprocher d'être aussi arriéré ou d'atténuer son opinion pour la faire accepter. Dans ces quelques pages, les assertions tranchantes se pressent, si nombreuses et si entremêlées qu'il en résulte quelque confusion. On est un peu en peine de savoir dans quel ordre les examiner. J'essaierai, en le faisant, de rétablir en quelque mesure la suite du raisonnement.

Voici d'abord une affirmation propre à déconcerter les classiques (p. 84). Tous les dieux se produisent spontanément chez tous les peuples : Zeus est le premier être des Australiens, Daramulun ; encore chez les Australiens, on trouverait un Apollon, un Hermès. Aphrodite est venue d'Assyrie, mais le polythéisme grec aurait produit de lui-même la déesse de l'amour, comme est née spontanément Frigga chez les peuples du Nord et la déesse des Aztecs mexicains. Discuter ici la thèse générale ou les identifications citées comme exemples nous entraînerait trop loin de notre sujet. Je m'en tiendrai pour l'instant au couple de Déméter et de Coré que Lang regarde

1. Lang, *Homeric Hymns*, 1889, p. 53 et suiv.

comme les mêmes que Mama et Cora, les déesses des moissons chez les Péruviens (p. 81). Je regrette que l'auteur n'ait pas donné d'autres renseignements. Sont-ce simplement des divinités vaguement protectrices des récoltes? ou ont-elles une physionomie particulière et une histoire? La Mama péruvienne a-t-elle, comme Déméter pour le blé, transformé l'herbe sauvage du maïs en une plante cultivée? A-t-elle enseigné aux hommes l'art de labourer, de semer le grain? A-t-elle, pour eux, inventé la charrue ou tout autre instrument agricole? Le bienfait de la déesse a-t-il eu comme conséquence la substitution de la vie sédentaire à la vie nomade, le développement de la civilisation? C'est parce que ces ressemblances essentielles, sans parler du caractère de divinités protectrices des morts, peuvent être constatées entre Isis et Déméter que celle-ci ne me semble pas une création spontanée du génie grec, mais une imitation de la déesse égyptienne. Si l'on ne peut rien nous apprendre de pareil de la Mama péruvienne, que reste-t-il, sinon une analogie très lointaine, comme celle que Lang affirmait exister entre Zeus et Daramulun ?

Lang ne parle pas avec moins d'assurance des mystères d'Éleusis : « Pour tous les mystères grecs, on peut trouver une ressemblance satisfaisante chez les sauvages » ; tout cela dérive des instincts de la nature humaine ; tout cela est universel, procède des conceptions sur la vie et sur la mort (p. 93).

Si les instincts de la nature humaine produisent des mystères analogues à ceux d'Éleusis par une sorte de génération spontanée, n'est-il pas singulier qu'excepté en Égypte aucun peuple du monde ancien, ni les Romains, ni les Gaulois, n'ait connu une initiation qui rappelle celle que révéla Déméter, non plus les Babyloniens ou les Perses dont la religion est connue ; tandis qu'une ressemblance satisfaisante, au dire de Lang, se rencontre

chez les non civilisés. Dire que tout cela procède des conceptions sur la vie et sur la mort est encore une affirmation contestable. L'enquête poursuivie par l'ethnologie a rendu un très grand service en établissant ce fait que les hommes de tout temps et de toute race ont cru que tout ne finissait pas à la mort, qu'un élément plus ou moins subtil se séparait du corps et continuait à vivre. Mais la ressemblance ne va pas au delà de cette croyance rudimentaire, qui est universelle. Où, quand et comment se passait cette nouvelle existence ; là-dessus la variété est infinie et je ne sais pas si on trouverait, chez les civilisés ou les sauvages, deux religions qui se ressemblent sur ce point.

Lang a voulu, je pense, donner plus de corps à son système en citant des analogies précises entre certaines particularités des mystères d'Éleusis et les pratiques des sauvages. Ses assertions, pour être toujours formulées avec la même assurance, ne s'appuient pas sur des fondements plus solides. Les non civilisés, dit-il, connaissent eux aussi des détails sur les enfers ; on raconte qu'ils ont été donnés par des vivants qui ont pu faire le voyage ou par des morts revenus à la vie (p. 89). M. Goblet d'Alviella rapporte, de son côté, que chez les Maguis du Canada, on voit les sorciers, dans une chambre souterraine, mimer, en présence des initiés, les aventures d'un personnage nommé Ti-go, sa descente dans le monde des esprits, les épreuves qu'il y subit et son retour parmi les vivants auxquels il apporta la connaissance des rites qui procurent la pluie [1]. Je ne doute pas qu'on ne puisse citer maint autre exemple de sorciers faisant valoir le mérite de leurs recettes en attribuant la révélation à une personne revenue des enfers, et imaginant force détails pittoresques pour

1. Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, p. 57.

frapper l'imagination de leurs disciples. Mais quel rapport tout cela a-t-il avec les mystères d'Isis, entre les recettes pour la pluie rapportées des enfers et les instructions que le Livre des Morts donnait au mort osirien pour arriver sans encombre aux îles d'Ialou ? ou encore la vie fortunée que l'initiation d'Éleusis assurait aux mystes dans le royaume de Pluton ?

Que dire de cette autre similitude imaginée par Lang ? Les ἱερά d'Éleusis, dit-il, correspondent aux objets que le sorcier-médecin des sauvages cache dans son sac. Les musées européens possèdent et on a inventorié plusieurs de ces sacs ; ils contiennent un grand nombre d'objets bizarres, la plupart enfermés dans des substances résineuses, un ongle, une dent de carnassier, une écaille de crocodile, une queue de singe, etc. ; chaque objet ayant sa destination et sa vertu propre. Dans ce sac, le sorcier puise ce qu'il lui faut pour guérir une maladie, parfois pour l'envoyer ; il en tire des osselets ou des bâtonnets qui lui servent à prédire l'avenir. J'ai réuni dans la troisième partie tout ce qu'on peut savoir ou deviner des objets sacrés, enfermés dans une chapelle du télestérion, dont le hiérophante ouvrait les battants dans la dernière nuit de l'initiation ; c'étaient des emblèmes ou images secrètes des divinités qui présidaient aux mystères. Il est impossible d'apercevoir la moindre ressemblance entre ces ἱερά et le sac du sorcier sauvage.

J'imagine qu'il en serait de même des autres traits dont Lang a parlé en gros et dont il n'est aucun, prétend-il, qui ne se retrouve ici ou là dans quelque tribu sauvage (p. 93) ; ce seraient encore des analogies extérieures, superficielles et qui disparaissent à un examen un peu sérieux. Tel est, par exemple, le rapprochement indiqué entre les mystères et l'initiation des sauvages. On emploie ce terme pour désigner les cérémonies qui accompagnent, dans certaines tribus d'Afrique ou d'Australie, le passage

de l'enfance à la condition d'homme et de membre de la tribu. Tous les enfants arrivés à la puberté, qui ne sont ni serfs ni esclaves, se rendent dans une partie de la forêt, choisie par le féticheur, qui est interdite au reste des habitants ; ils y passent plusieurs mois dans les huttes qu'ils se construisent, pourvoyant eux-mêmes à leurs besoins et soumis à des épreuves variées.

Dans les camps d'initiation du *kimba* au Congo, où les prêtres et les féticheurs sont les maîtres absolus, les jeunes gens reçoivent une sorte d'instruction sur laquelle nous ne sommes pas encore complètement renseignés, mais qui paraît comprendre l'ensemble des connaissances morales, militaires et religieuses que doit posséder un membre de la tribu [1]. La circoncision et le tatouage s'y ajoutent d'ordinaire, là où ces pratiques sont en usage. A la fin de ce noviciat, ils se frottent d'une couleur blanche, qui est la couleur des morts, reçoivent un nom nouveau et, de retour au village, feignent, au moins quelque temps, d'avoir oublié leur ancienne personnalité, leur nom et leur langue. Quelques ethnologues ont cherché une signification profonde dans cette dernière coutume ; ne serait-ce pas tout simplement une manière d'exprimer ce fait qu'ils sont morts en tant qu'enfants et qu'ils renaissent comme hommes et membres de la communauté ? Et maintenant, qu'y a-t-il de commun entre ces « rites de passage » de l'enfance à l'état d'homme et l'initiation d'Éleusis à laquelle nul n'est astreint de se présenter, accessible non seulement aux Athéniens, mais aussi aux étrangers, sans condition d'âge ni de sexe, et dont le but est d'assurer aux mystes la protection des divinités sou-

1. Épreuves de courage, d'adresse et d'endurance, danses et flagellations ; abstinence de certains aliments et des rapports sexuels ; apprentissage des noms et des vertus des plantes, des noms secrets et des légendes des animaux, connaissance de la brousse au point de vue magique, etc.

veraines des morts et, par ce moyen, les garanties les plus fortes d'une existence heureuse dans l'autre monde ? Ajoutons qu'il n'y a dans les mystères d'Éleusis aucun simulacre de la mort et de la renaissance de l'initié, que celui-ci ne prend pas un nouveau nom et qu'il garde son ancienne personnalité.

J'ai gardé pour la fin l'argument décisif de Lang, la légende des Pawnies, tribu de l'Orégon. Deux fois dans son chapitre (p. 58 et 81), il y revient avec complaisance; déjà il l'avait citée dans son livre *Mythes, Cultes et Religions*, et proclamé que la légende n'était rien moins que « la version pawnienne des Éleusinia ». Combien l'ont répété de confiance, qui ne l'ont jamais lue, non plus peut-être que l'hymne homérique !

Le meilleur moyen de couper court à une assertion aussi risquée sera de mettre la fameuse légende sous les yeux du lecteur [1]. « Les Manitous (pouvoirs ou esprits) étaient jaloux de Manabozho et de Chibiabos... Manabozho avertit son frère de ne jamais rester seul, mais un jour il s'aventura sur le lac glacé et fut noyé par les Manitous. Manabozho gémissait le long des rivages. Il engagea une guerre contre tous les Manitous... Il recherchait le cadavre de son frère... Il plongea tout le pays dans la terreur par ses lamentations ; il se barbouilla alors le visage de couleur noire [2] et resta assis pendant six ans, se lamentant et prononçant sans cesse le nom de Chibiabos. Les Manitous se demandaient ce qu'il y avait à faire pour apaiser sa mélancolie et sa colère. Les plus vieux et les

1. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. Marillier, p. 570. — L'auteur en a donné une analyse plus brève dans *Homeric Hymns*, p. 69, mais en signalant les ressemblances qui lui ont paru les plus frappantes avec la légende éleusinienne ; nous aurons soin de reproduire ces remarques dans les notes.

2. « Comme Déméter porte un vêtement noir. » Lang, p. 69.

plus sages d'entre eux, qui n'avaient point participé à la mort de Chibiabos, offrirent de s'entremettre pour amener la réconciliation. Ils construisirent une loge sacrée auprès de celle de Manabozho, et préparèrent un festin somptueux. Ils s'assemblèrent alors en bel ordre, l'un derrière l'autre, chacun portant sous son bras un sac fait de la peau de quelque animal favori, d'un castor, d'une loutre, d'un lynx, et rempli de précieuses et curieuses médecines, extraites de toutes les plantes. Ils les lui montrèrent et l'invitèrent à leur fête avec des mots aimables et engageants. Il leva immédiatement la tête, se découvrit le visage, effaça en se lavant la peinture de deuil qui lui couvrait la face et les suivit. Ils lui offrirent alors une coupe pleine d'une liqueur préparée avec des médecines de choix. (C'était à la fois une propitiation et un rite d'initiation.) A peine l'eut-il bue que sa mélancolie était envolée [1]. Ils commencèrent alors leurs chants et leurs danses qui se mêlaient à d'autres cérémonies ; tous dansaient, tous chantaient, tous se comportaient avec la plus profonde gravité, avec une parfaite justesse dans la mesure, les mouvements et la voix. Manabozho fut guéri ; il mangea, dansa, chanta et fuma la pipe sacrée. » — « C'est de cette manière que furent inventées les grandes danses-médecines. »

« Les Manitous unirent alors leurs pouvoirs pour rappeler Chibiabos à la vie. Ils y réussirent et le ressuscitèrent, mais il lui fut interdit d'entrer dans la loge. Ils lui donnèrent par une fente un charbon ardent et lui dirent de veiller sur le pays des âmes et de régner sur la terre des morts [2]... Manabozho, qui vit maintenant retiré loin des humains, a commis le soin des plantes

1. « Comme le breuvage préparé pour Déméter par Iambé, dans l'hymne. » Lang, p. 69.
2. « Comme Perséphoné. » Lang, p. 69.

médicinales à Mesukumigakwa, la Mère de la terre, à laquelle il fait des offrandes. »

Et Lang conclut en ces termes : « La ressemblance de cette légende avec celle qui est contenue dans l'hymne homérique est indéniable. » « Il y a peu de coïncidences aussi remarquables dans le domaine de la mythologie [1]. »

Je n'essaierai pas de discuter le jugement de Lang ; j'engagerai seulement à lire ou à relire l'hymne à Déméter. Après l'avoir fait, on sera édifié sur la valeur des ressemblances que l'auteur a cru voir entre la légende de la déesse grecque et celle de Manabozho. Il est probable qu'il en serait de même, ou pis encore, pour les autres similitudes que l'auteur affirme avoir découvertes entre divinités grecques et sauvages. Je reviendrai plutôt sur la théorie générale que Lang formulait comme incontestable, à savoir que tous les dieux se retrouvent les mêmes chez tous les peuples, parce que toutes ces conceptions naissent spontanément des instincts de la nature humaine. Sans nous perdre dans les énumérations de tant de non civilisés, prenons un exemple mieux à notre portée et facile à contrôler. Chez les Égyptiens et les Babyloniens, dont les civilisations sont contemporaines et se sont développées dans des conditions analogues, il y a un dieu du Soleil. Mais, sauf cette ressemblance générale, Râ et Shamash n'ont rien de commun ni dans leurs attributs, ni dans leur culte, ni dans leur histoire. De

1. M. Goblet d'Alviella (*Eleusinia*, 1903, p. 49-50) ne pouvait parler de l'enlèvement de Coré sans en rapprocher la légende des Pawnies, qui est un des lieux communs de l'école. Il a satisfait à cette obligation en disposant sur deux colonnes l'analyse de l'un et l'autre récit. Mais il a eu la prudence d'atténuer la hardiesse de la conclusion de Lang : « Nous devons bien constater, dit-il, dans les traditions indigènes du nouveau continent, l'éclosion spontanée de tous les éléments qui, chez une race supérieurement douée comme les Grecs, pouvaient engendrer la légende de l'hymne homérique. »

même, les deux peuples ont cru à la survivance d'un élément, d'une matière plus ou moins subtile, après la mort physique, mais en dehors de cela, qu'y a-t-il de semblable, chez les Égyptiens et les Sémites, sur la seconde existence du mort, sur le séjour où il se rend, sur les conditions de sa vie nouvelle, sur les rapports qu'il conserve avec les vivants, etc. ? Tout diffère. Par contre, l'initié d'Éleusis a la même certitude que le mort osirien, d'une vie bienheureuse dans l'autre monde, et il doit cette assurance à la protection d'une déesse bienveillante qui lui révèle le moyen d'y parvenir ; nous avons vu, de plus, que cette même déesse est aussi celle qui lui a enseigné l'agriculture et les lois qui ont fondé le mariage et la famille. Ces ressemblances qui portent à la fois sur la physionomie générale et sur les traits particuliers les plus caractéristiques de l'une et l'autre divinité pourraient-elles être le produit d'un développement spontané et indépendant, en Grèce et en Égypte ? Ou plutôt, ne prouvent-elles pas que l'une a emprunté à l'autre cette partie de ses croyances et que les mystères d'Éleusis ont été tirés de la religion d'Isis ?

GOBLET D'ALVIELLA. — LE FOLKLORE.

M. Goblet d'Alviella, lui aussi, est un fervent de l'ethnographie et du folklore ; mais il a plus d'ouverture d'esprit et moins de parti pris. Il ne dédaigne pas les faits établis par les documents de l'époque classique, tout en les subordonnant à ceux de la préhistoire. « On peut parfaitement admettre, dit-il, que les Grecs du huitième et même du neuvième siècle se soient rapprochés des conceptions égyptiennes sur la vie future, à la suite d'infiltrations venant non pas bouleverser, mais compléter ou préciser certaines de leurs propres croyances [1]. »

1. Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, 1903, p. 73.

Le système à discuter est donc le suivant : les mystères d'Éleusis ne sont pas d'origine égyptienne, mais ils remontent aux premiers âges de la société hellénique et ils étaient célébrés en l'honneur de vieilles divinités indigènes. Nés à une époque de barbarie, ils doivent avoir été inspirés par les mêmes motifs que ceux des peuples peu civilisés, c'est-à-dire par l'action des confréries magiques, comme celles qu'on trouve en Amérique, en Afrique et en Australie. Avant l'histoire, il y eut une période où les cultivateurs de l'Attique cherchaient à assurer l'abondance des récoltes par les rites d'une magie naïve, dont la trace se retrouve dans le folklore de tous les Indo-Européens. Chaque exploitation rurale a son génie qui personnifie l'ensemble des épis et qui se réfugie dans la dernière gerbe Comme il est sujet à la vieillesse et à la décrépitude, il faut le rajeunir et le contraindre à s'introduire dans un nouveau corps, qui sera la moisson suivante. Pour cela la gerbe est brûlée et les cendres mêlées aux semences. Déméter est un de ces génies, une de ces Mères du blé ; il y en avait autant qu'il y avait de champs. La connaissance de ces rites magiques était la propriété de quelques familles ; la fertilité exceptionnelle de leurs cultures excita l'envie de leurs voisins, qui demandèrent à être initiés à leur secret. Ainsi furent fondés les mystères d'Éleusis et l'unification de toutes les Mères du blé se réalisa au profit de Déméter.

J'ai résumé la thèse de M. Goblet d'Alviella en élaguant plusieurs théories incidentes qui interrompent la suite de son raisonnement.

Le silence absolu des Grecs sur la prétendue période préhistorique de l'agriculture n'a pas plus arrêté M. Goblet d'Alviella que Frazer. Les Grecs, disent-ils, ignoraient les habitudes étranges de leurs ancêtres, mais ces pratiques magiques ont dû exister en Grèce. Pourquoi ? Parce qu'elles ont existé partout ailleurs chez les Indo-Euro-

péens. Et comment le sait-on ? Par le folklore, c'est-à-dire les légendes, les superstitions, les pratiques et les fêtes des paysans, dans lesquelles on constate la trace des croyances primitives.

L'existence des rites magiques en Grèce repose donc uniquement sur les connaissances tirées du folklore contemporain. Ces données ont encore moins de valeur probante que celles qu'on a tirées de la religion des non civilisés. Le folklore, en effet, forme une masse inorganique et instable, dans un état perpétuel de décomposition et de recomposition ; c'est un ramassis d'usages observés dans les campagnes, transmis oralement et qui ne sont pas maintenus par des croyances fixes ou attestés par des documents. Il n'est pas possible le plus souvent de distinguer ce qui est très ancien et ce qui est relativement moderne, encore moins d'affirmer si telle ou telle pratique des campagnards est une survivance de rites remontant à une époque préhistorique ou si elle est née de circonstances récentes ou enfin si ce n'est pas une invention due à la fantaisie des villageois et au besoin de s'égayer. Nulle part, en effet, l'interprétation n'est plus arbitraire et on pourrait citer des cas nombreux où la préoccupation de trouver partout des survivances conduit à une véritable hallucination.

Un des exemples classiques allégués avec complaisance à l'appui de l'emploi préhistorique de la magie dans l'agriculture est celui d'une coutume d'un village bulgare, coutume dont les analogues se trouvent dans d'autres pays à blé. Après la moisson, la dernière gerbe, appelée Reine du blé, est drapée dans des vêtements féminins, promenée en cérémonie, puis brûlée et les cendres répandues dans les champs ou mêlées aux semences. Voilà le

1. Lang, *Homeric Hymns*, p. 67.

fait observé ; voici maintenant l'interprétation des folkloristes. L'esprit du champ, vivant à l'état diffus dans l'ensemble des épis, a été pourchassé par la faucille des moissonneurs ; il s'est réfugié dans les derniers épis encore debout. Quand ceux-ci ont été coupés à leur tour, l'esprit est enfermé dans la dernière gerbe, mais celle-ci séparée du sol n'a plus longtemps à vivre et il mourrait avec elle. Il faut donc l'en déloger et lui rendre une nouvelle vie. Pour cela, on commence par l'honorer, le costumer en reine, danser et chanter à sa gloire. Au terme de son triomphe, la gerbe est brûlée ; le génie dispersé dans ses cendres est rajeuni ; il trouvera une vie nouvelle dans la terre des champs sur lesquels on le répand ou dans les grains auxquels il sera mêlé pour les semailles. C'est vraiment merveille de voir tirer d'une fête rustique de si belles choses et, à travers la suite des siècles, de remonter d'un bond aux croyances des laboureurs primitifs. Mais n'est-il pas singulier que les rites, tels que les interprètent les folkloristes, survivent aujourd'hui chez des paysans de Bulgarie, et que les Grecs d'autrefois en aient aussi complètement perdu la mémoire et qu'on n'en aperçoive aucune trace dans le culte d'Éleusis ?

Après tout, cette théorie s'appuie non sur un fait, mais sur l'interprétation d'un fait. Et, si cette interprétation était erronée ? Un spectateur, moins ingénieux et moins subtil, trouverait sans peine une autre explication ; elle ne serait peut-être pas la bonne, mais elle serait moins invraisemblable et, à coup sûr, plus simple. Avec la dernière gerbe, prend fin le dur labeur de la moisson ; elle est le signe visible que l'ouvrage est terminé, et par là, elle est désignée à l'attention des travailleurs. Le moment est venu des divertissements bruyants, et ils en cherchent les occasions dans les objets à leur portée. Une fois liée par le milieu, la botte d'épis présente une vague ressemblance avec la tournure féminine; c'en est assez

pour suggérer l'idée de lui mettre des vêtements de femme. Il faut bien lui donner un nom ; ce sera la Reine du blé. Et ce titre entraînera des manifestations joyeuses, un cortège chantant et dansant, les apostrophes, l'échange de grosses plaisanteries. La Reine du blé finit comme finissent tous les mannequins dont une foule s'est amusée : on la brûle. L'emploi des cendres est, je crois, ce qui a donné aux folkloristes l'idée de survivance d'une opération magique. J'y verrais plutôt une marque de la superstition qui pousse l'homme à chercher partout ce qu'il s'imagine pouvoir lui porter bonheur.

Et cependant telle est la confiance des folkloristes dans leur système qu'ils ont encore découvert dans d'autres fêtes agricoles de quelques localités européennes des variantes à leur génie de la moisson et, comme dans leur théorie, les coutumes plus ou moins singulières des paysans sont nécessairement une survivance des rites magiques de l'agriculture primitive, ils ont attribué aux habitants de la Grèce préhistorique non pas ce qu'ils ont vu dans les fêtes rustiques contemporaines, mais ce qu'ils ont cru y voir. D'ordinaire, le génie de la moisson est pris dans la gerbe où il s'est réfugié, mais parfois un reste de force et de malice le pousse à dépister les fidèles qui veulent le saisir et le rajeunir en le brûlant. Il s'élance donc prestement dans le corps d'un animal ou d'une personne humaine qui passe à sa portée. Mais on découvre sa nouvelle cachette et on immole l'animal ou l'homme dans le corps duquel il avait cherché un refuge.

M. Goblet d'Alviella n'insiste pas trop sur cet imaginaire sacrifice d'un être humain, que les agriculteurs de la Grèce préhistorique auraient mis à mort pour la réussite de la moisson suivante. Il tiendrait un peu plus à la forme zoomorphique qu'aurait prise Déméter, qui a remplacé la Mère du blé et le génie de la moisson. M. Frazer et Lang (p. 67) y croient non moins fermement et ce

dernier a dressé le tableau suivant qui résume l'ensemble du système.

Être divin du grain

Anthropomorphique	Zoomorphique
Mère du grain	Truie, vache, jument, etc.
Déméter	

La forme animale ou humaine de la plus ancienne Déméter touche à la question plus générale de la zoolâtrie en Grèce. Je ne puis la discuter ici dans toute son étendue ; je me contenterai d'examiner les faits qui ont été cités à l'occasion de Déméter. Les habitants de Phigalie avaient parlé à Pausanias d'une vieille statue de Déméter à tête de cheval qui avait disparu dans un incendie [1]. L'existence de cette statue a paru douteuse aux modernes ; on peut, je crois, l'admettre, depuis la découverte faite à Lycosura en Arcadie. Dans les fouilles du temple de Despoina, on trouva, en grand nombre, des statuettes en terre cuite, ex-voto qui, suivant l'usage, reproduisaient les images des déesses adorées dans le temple ; ou plutôt de leurs adoratrices costumées à leur image. Ce sont des divinités féminines drapées, avec des têtes de vache ou de brebis [2]. Il faut en conclure qu'autrefois elles étaient représentées sous forme animale. Mais ce fait ne prouve rien pour la Déméter d'Éleusis. Les Déméters arcadiennes sont des divinités distinctes, mal connues, peut-être d'anciennes déesses de la Terre, ou des formes de Rhéa ; quelques ressemblances les ont fait désigner par le nom de Déméter, lorsque les Grecs absorbèrent les dieux locaux dans les grands dieux de la nation.

1. Pausan., VIII, 42.
2. *Bull. de Corr. hellén.*, 1899, p. 635. — Les spécimens les plus importants ont été publiés et étudiés dans Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1912, p. 156.

Il faut aussi se garder d'étendre ce fait bien constaté de zoolâtrie à tout le panthéon grec. On peut admettre que les plus anciens habitants de la Grèce, comme beaucoup d'autres peuples, ont commencé par croire que leurs dieux vivaient incorporés dans un animal, un arbre ou un rocher. Mais si la chose est probable pour les vieilles divinités indigènes, surtout en Arcadie, il l'est beaucoup moins pour celles qui venaient de l'étranger et qui avaient déjà la forme humaine, lorsqu'elles pénétrèrent en Grèce. C'est une généralisation téméraire et une règle trop commode de déclarer que toute divinité grecque a commencé par être l'animal qui lui est consacré ; ainsi Athéna aurait d'abord été une chouette et Déméter une truie. La preuve en est, dit-on, que le porc est la victime le plus souvent sacrifiée à la déesse d'Éleusis, que dans quelques monuments figurés, elle tient un de ces animaux par les pattes de derrière ; mais ce n'est pas suffisant pour prouver que le porc lui soit spécialement consacré. Il est aussi offert en sacrifice à d'autres divinités. Et c'est son sort naturel, car quel autre service pourrait-il rendre que de servir de victime, d'être immolé, rôti, puis mangé par les dieux et les hommes ?

A l'époque historique, on ne trouve ni dans les textes ni dans les pratiques du culte éleusinien aucune trace de procédés magiques, analogues à ceux des sorciers sauvages. C'est, disent les folkloristes, parce que cette période est tellement ancienne que tout souvenir s'en était effacé chez les Grecs. Et cependant ces mêmes Grecs se rappelaient très nettement un état encore plus ancien, puisqu'il était antérieur à l'introduction du blé, le temps qu'ils appelaient celui de la βαλανηφαγία. Au souvenir très vif d'un changement radical dans leur manière de vivre, leurs traditions en associaient un autre, celui de l'arrivée d'une déesse bienfaisante qui leur avait appris à cultiver l'orge et le blé ; elle n'était ni une truie, ni une jument, ni

le vague esprit collectif des épis d'un champ ; elle se présentait sous la forme humaine, sensible aux honneurs qui lui étaient rendus et prompte à donner ses bienfaits en récompense. Légende, dira-t-on ; mais cette légende est le seul témoignage positif que nous ayons, et on avouera qu'elle est plus vraisemblable que l'hypothèse des Mères du blé et de la sorcellerie agricole de la préhistoire.

CYBÈLE ET DÉMÉTER.

Il me reste à parler d'une objection en apparence plus sérieuse que les précédentes, parce qu'elle n'est pas tirée des croyances des non civilisés ou des rites de l'agriculture préhistorique conservés dans le folklore, mais des religions de l'ancien Orient, qui ont réellement existé et qui ont pu avoir de l'influence sur les mystères d'Éleusis. Elle a été ainsi formulée dans un compte rendu de mon premier mémoire : « Bien d'autres religions avaient conçu l'idée d'un couple divin présidant à la vie agricole et en l'honneur duquel on célébrait des mystères ; Cybèle et Attis, Astarté et Adonis dérivent de la même conception fondamentale [1]. »

A l'époque gréco-romaine, Cybèle, tout en conservant les traits de sa physionomie primitive, y avait ajouté quelques-uns des caractères de Déméter ; les Phrygiens, à leur tour, revendiquaient pour leur pays l'invention du

1. La conception fondamentale à laquelle il est fait allusion n'est autre que la théorie de Frazer sur l'esprit de la végétation et ses rajeunissements par la magie, théorie qu'il a reprise et développée récemment en un gros volume. L'examiner dans son ensemble m'entraînerait trop loin, et, à vrai dire, il y aurait peu de profit. Ce sont des digressions sans nombre et sans fin ; les textes n'y sont pas discutés, mais juxtaposés, sans critique, sans souci de la date et de l'autorité des témoignages.

blé, attribuaient à leur déesse la fondation de grandes cités. Lucrèce, en ses beaux vers du deuxième chant (599 et suiv.), a peint la Mère des dieux telle que l'imaginaient ses contemporains. Par une suite naturelle, son parèdre Attis devint un protecteur de l'agriculture ; dans quelques statues de la période impériale, on lui donna comme attributs des fruits et des épis de blé. Grégoire de Tours rapporte qu'encore de son temps les habitants d'Autun promenaient à travers leurs champs une vieille idole de la Mère des dieux afin d'obtenir de bonnes récoltes. Ces témoignages de basse époque ont suffi à Frazer [1] pour faire de Cybèle-Attis un couple de divinités agricoles, et la parole du maître a été répétée par ceux qui se contentent un peu facilement d'opinions toute faites, pourvu qu'elles soient nouvelles. A regarder de plus près, cette transformation de Cybèle apparaît comme un cas particulier d'une loi générale. Partout, les fidèles d'un culte tendirent à grandir leur dieu, à réunir en lui les pouvoirs et les attributions des autres divinités, tout au moins de celles qui présentaient une analogie, même superficielle. — En Grèce, cette concentration s'opéra au profit de quelques divinités qui formèrent le panthéon hellénique ; la plupart des dieux locaux y perdirent leur nom, sinon leur caractère propre, et devinrent des Zeus, des Apollons, des Déméters. Après la conquête d'Alexandre, le même travail s'étendit de nation à nation et aboutit au syncrétisme. On pourrait constater, en Égypte et chez les Hindous, la même tendance à amplifier le pouvoir de chacun des dieux considéré isolément et à en faire le maître des dieux, le dieu unique, sans souci des voisins.

1. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1907.

Pour le culte de la Mère des dieux à l'époque impériale, voir Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (1909), ch. III.

C'est de cette façon que les adorateurs de Cybèle ont étendu son domaine jusqu'à la vie agricole et en ont fait une sorte de Déméter phrygienne. Mais ce caractère nouveau n'a pas recouvert et caché si bien la nature originale de la Mère des dieux que celle-ci n'apparaisse encore clairement. Il est possible de la reconstituer à l'aide de textes, dont la plupart, il est vrai, datent de la période gréco-romaine, et de monuments figurés, dont quelques-uns sont plus anciens, mais surtout grâce aux renseignements qu'a fournis l'étude des civilisations de l'Asie mineure et du monde égéen. Les tribus hétéennes comptaient parmi leurs divinités les plus puissantes une déesse des montagnes que l'on rencontre dans toutes les parties de l'Anatolie sous les noms divers de Ma, Cybèle, Rhéa, la Grande Mère, la Mère des dieux, et avec des variantes locales. Le sanctuaire principal était celui de Pessinunte ; la légende qui faisait sortir la déesse d'un rocher voisin, appelé Agdus, concorde avec le caractère que nous lui attribuons ; il ressort encore mieux de la forme aniconique sous laquelle elle était adorée en ce temple : c'était la fameuse pierre noire que les Romains, sur l'ordre des livres sibyllins, demandèrent et obtinrent du roi de Pergame [1]. D'autres détails mettent en relief ce même caractère : certaines histoires de la déesse se passaient dans des cavernes ; plusieurs de ses épithètes sont dérivées du nom des montagnes qui lui sont consacrées [2]. Pendant longtemps, les images de la déesse ne furent pas des statues indépendantes ; elles faisaient

1. « Lapis quidem non magnus. ferri manu hominis sine ulla impressione qui posset, coloris furvi atque atri, angellis prominentibus inæqualis ». Arnob., *Adv. gent.*, 5 ; cf. Julian. Or., V, 168*c*; — Livius, XXIX, 13 et 14.

2. Δινδυμηνή, Σιπυληνή, Βερεκυντία, Ἰδαία, Κυβέλη, Matar Kubile dans une inscription phrygienne déchiffrée par Ramsay (*Journal of Hellen Studies*, t. V, p. 246).

corps avec la montagne, découpées sur la paroi aplanie du rocher ou, de préférence, logées dans des cavernes ou des niches creusées dans le roc, La plus ancienne de ces effigies est celle que les Hétéens sculptèrent dans les flancs du Sipyle. Pausanias l'avait déjà signalée en insistant sur sa haute antiquité [1]. Longtemps cherchée en vain par les voyageurs modernes, elle a été enfin retrouvée à deux heures vers l'Est de Magnésie [2] et reconnue pour une sculpture hétéenne. Sur la paroi de la niche rocheuse, à hauteur de la tête, est gravée une inscription très fruste, dans laquelle on a déchiffré des signes hiéroglyphiques qui caractérisent l'écriture des Hétéens (chaussure à pointe recourbée, tête de bouquetin). Elle renferme, suivant M. Sayce, le nom de la déesse avec son titre de *Reine du Rocher*, dont tous les éléments se retrouvent dans une inscription d'Emir-Ghazi [3]. Des tribus apparentées aux Hétéens ou entraînées dans leurs migrations portèrent le culte de la déesse en Crète, dans l'Archipel et peut-être jusqu'en Grèce. Le monument le plus significatif sous ce rapport est la gemme de Cnossos, qui remonte au deuxième millénaire avant notre ère [4]. Sur une montagne, une déesse, la poitrine nue, portant la jupe crétoise à volants, étend le bras gauche qui tient un arc ou un sceptre. Elle est gardée, de part et d'autre, par deux lions dressés, qui appuient leurs pattes de devant sur la montagne. C'est la déesse que les Crétois appelleront Rhéa et dont ils feront la Mère des dieux ; elle présente, comme on le voit, les deux traits les plus caractéristiques de la déesse hétéenne de l'Anatolie. Toutes

1. Μάγνησι οἱ τὰ πρὸς βορρᾶν νέμονται τοῦ Σιπύλου, τούτοις ἐπὶ Κοδδίνου πέτρᾳ Μητρός ἐστι Θεῶν ἀρχαιότατον ἁπάντων ἄγαλμα· ποιῆσαι δὲ οἱ Μάγνητες αὐτὸ Βροτέαν λέγουσι τὸν Ταντάλου. — Pausan., III, 22.
2. Perrot, *Histoire de l'Art*, t. IV, p. 753 et suiv.
3. Garstang, *Land of the Hittites*, 1910, p. 168.
4. Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, 1910, fig. 140.

deux ont été rapprochées et identifiées de bonne heure, ainsi que les deux troupes des Curètes et des Corybantes, leurs compagnons habituels.

Reine de la montagne, Cybèle nourrit et protège tout ce qui y vit. Les animaux sauvages reconnaissent son empire. Un couple de lions figure déjà dans la figure de Cnossos; à l'époque classique, on les représente accroupis de part et d'autre de son trône ou attelés à son char. Elle donne aussi la vie aux végétaux qui poussent sans culture parmi les rochers ; elle règne sur les grandes forêts qui couvrent les pentes et les sommets ; entre tous, le pin lui est consacré et joue un grand rôle dans son culte. C'est la divinité de pasteurs montagnards à qui l'agriculture est encore étrangère. Ils adorent en elle celle qui fait pousser les arbres sauvages dont ils mangent les graines ou les fruits, et l'herbe d'été sans laquelle leurs troupeaux périraient ; ils ne lui élèvent pas de temples, pas plus qu'eux-mêmes ne connaissent les maisons ; les grottes leur servent d'abri ou de demeure ; ils lui offrent une bouillie de lait et d'avoine, dont l'usage s'est perpétué dans la fête des Galaxia [1]. Telle nous apparaît Cybèle dans l'hymne homérique, le témoignage le plus ancien que les Grecs nous ont laissé. « Muse harmonieuse, fille du grand Jupiter, chante-moi la Mère de tous les dieux et de tous les hommes, la déesse à qui plaisent les sons bruyants des crotales et des tambours mêlés aux plaintes de la flûte, le cri des loups et des lions au regard terrible, les mugissements de la montagne et les ravins couverts de forêts [2]. » A coup sûr, elle ressemble peu à la Déméter d'Éleusis, amie des plaines couvertes de moissons, protectrice des animaux domestiques, qui dispense aux cultivateurs l'abondance et les fruits de la terre. Si

1. Bekker, *Anecd.*, p. 229.
2. Homer., *Hymn.* XIII.

toutes les deux président à la fécondité du sol, elles diffèrent en ceci que Cybèle a pour domaine la nature sauvage, et Déméter, la nature cultivée.

Même contraste dans le culte qui est rendu à l'une et à l'autre. La fête la plus ancienne, les Éleusinia, se célèbre, vers la fin de l'été, après la récolte ; celle de Cybèle a lieu, à l'équinoxe du printemps, et s'associe au réveil de la végétation. Cette différence dans la date des fêtes correspond à une différence dans l'idée qu'on se formait des deux personnalités divines. La procession des initiés se rendait en bon ordre au temple d'Éleusis, guidée par les magistrats et escortée de la cité tout entière ; là, dans l'enceinte sacrée, elle assistait aux scènes de la vie divine et recevait la révélation, pleine d'une émotion religieuse qui n'éclatait pas en transports tumultueux. Tout au contraire, le culte de la Grande mère est marqué d'un caractère orgiastique, tout autant que celui du Dionysos thraco-phrygien, Sabazios. Ce sont des courses nocturnes à travers la montagne, des cris et des hurlements répétés, des danses enfiévrées par les sons de la flûte phrygienne, des cymbales et des tambours ; le tympanon est un attribut constant de Cybèle ; ce sont aussi, dans sa légende, les danses armées des Corybantes, génies élémentaires de la forêt et de la montagne, premiers compagnons de la déesse. Le but poursuivi était le délire de l'extase, la possession de l'homme par la divinité, qui abolit sa personnalité. De là, le nom de Σαβοί donné aux initiés de Sabazios et celui de Κύβηβοι pour les possédés de Cybèle. En cela, je crois, consista l'initiation primitive. Probablement, la castration ne parut que plus tard ; ce fut un degré plus haut de sainteté, réservé aux prêtres et aux apôtres errants de la déesse ; pour se consacrer uniquement à elle, ils se retranchaient du reste de l'humanité et renonçaient à tout amour profane.

Encore plus serait-il difficile de trouver dans le cycle éleusinien ou dans le couple d'Isis-Osiris quelque ressemblance avec Attis, le compagnon et le parèdre de la déesse des montagnes [1]. Suivant la légende, ce fut un bel adolescent dont elle s'éprit ; transportée de jalousie, elle le jeta dans un délire furieux pendant lequel il se mutila et mourut ; puis les prières de la déesse repentante obtinrent qu'il fût rendu à la vie, et elle l'associa aux honneurs de son culte. Il en devint peu à peu le personnage principal : sa mort et sa résurrection étaient le double drame que représentaient au second siècle avant notre ère les Orgéons du Pirée [2] ; le calendrier atteste également qu'il était à Rome le héros de la grande fête du printemps, célébrée conformément aux rites phrygiens [3] ; les initiés en arrivèrent à s'appeler les mystes d'Attis. En lui s'amalgamèrent et se confondirent plusieurs dieux de la Phrygie, tels que Mên et Sabazios, et, à l'époque impériale, on en vint à faire de lui, sous le nom de Pappas, le grand dieu mâle de l'Anatolie, l'époux et l'égal de Cybèle. Mais à travers ces développements et ces transformations qui s'écartaient de plus en plus du type originel, les monuments figurés ont reproduit dans les images d'Attis ses traits caractéristiques, c'est un pasteur adolescent, qui a pour attributs le pedum et la syrinx ; il porte le bonnet et le pantalon de la Phrygie ; le pin est son emblème et s'identifie avec lui. S'il faut voir dans la fête du printemps le symbole du réveil de la végétation, il est, comme Cybèle, le génie qui préside à la végétation sauvage qui verdoie sur la montagne. Le caractère distinctif de ce personnage divin est la mutilation volontaire, telle que la pratiquaient les Galles et surtout les grands prêtres de Pessinonte, qui portaient tous le nom d'Attis, de même

1. Hopding, *Attis, seine Mythen und sein Cult.*, 1903.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 622.
3. *Corpus inscr. lat.*, t. I, p. 338.

que les Mégabyzes désignaient les grands prêtres eunuques de l'Artémis éphésienne. Il est même possible que cet usage de la castration rituelle ait donné naissance au personnage d'Attis ; il aurait servi à la justifier, à la sanctifier par son exemple. En tout cas, il semble bien qu'Attis n'exista pas, dès l'origine, dans la religion de Cybèle, car on ne le rencontre ni chez les Hétéens, ni dans la Crète minoenne à côté de la Déesse des montagnes, non plus qu'en Grèce, dans les temples les plus anciens de la Mère des dieux.

Y eut-il des mystères ? Sans aucun doute, si l'on entend par là des cérémonies secrètes auxquelles on n'était admis qu'après l'accomplissement de certains rites ; on pourra même accepter la tradition qui en attribuait la fondation à Idæus, fils de Dardanus [1]. Des mystères de ce genre ont existé dans un grand nombre de cultes. Mais si l'on veut parler de mystères, tels que ceux d'Isis ou de Déméter, enseignés et réglés par la déesse elle-même, dans lesquels celui qui s'acquitte des obligations prescrites acquiert des droits certains à une condition privilégiée dans l'autre monde, je ne crois pas que rien de pareil ait existé à l'origine, dans la religion phrygienne. On croyait bien que l'initiation des Corybantes pouvait guérir de la folie, mais il n'est dit nulle part que Cybèle eût un empire quelconque sur les régions infernales ou qu'elle fît à ses adeptes quelque promesse pour la vie future. Si on a cru en découvrir des traces dans le culte de l'époque impériale, ce sont, je crois, des nouveautés qu'adoptèrent les cultes orientaux pour recruter des adhérents. Parmi les religions qui tentèrent la conquête du monde gréco-romain et qui s'offrirent aux âmes rebutées par la froideur du paganisme officiel, nulle, aussi bien que la

1. Dionys. Halic., *Antiq. roman.*, I, 61.

phrygienne, ne sut emprunter à ses rivales les rites et les croyances qui répondaient le mieux aux aspirations du moment. Les métragyrtes du quatrième siècle qui colportaient à Athènes des recettes pour le rachat des fautes ne faisaient que copier les procédés des Orphéotélestes et leurs purifications qui attiraient de nombreux clients. La formule prononcée par les mystes d'Attis : « J'ai pris dans le tambour pour manger, dans la cymbale pour boire » paraît avoir été imitée de celle d'Éleusis, mais adaptée aux instruments symboliques du culte phrygien [1]. Le baptême par le sang est un emprunt évident fait à la religion de Mithra. Enfin, à l'époque impériale, quand le prêtre d'Attis, après la résurrection du dieu, s'approchait de l'initié et lui murmurait à l'oreille : « Prenez confiance, mystes, le dieu est sauvé ; pour vous aussi, après les maux, viendra le salut » [2] ; ces promesses ne semblent-elles pas dictées par le désir d'attirer les prosélytes en leur offrant la même espérance du salut qui entraînait les âmes vers le christianisme ? Mais toutes ces nouveautés n'appartiennent pas à la conception primitive du culte de Cybèle et d'Attis ; elles n'en sont pas sorties par le développement de la donnée première ; ce sont des emprunts successifs faits aux religions rivales pour assurer le succès de la propagande. Au contraire, dans les mystères d'Isis ou de Déméter, croyances et rites se sont transmis immuables, tels que la déesse passait pour les avoir révélés à ses ministres.

Je ne puis parler avec autant de détail du couple d'Astarté et Adonis. Les documents originaux font défaut ; les témoignages grecs et romains sont de basse époque. On connaît seulement la légende du bel adolescent aimé

1. Pour la formule éleusinienne, voir *Troisième partie*.
2. Firmicus Maternus, *De err. gent.*, 22.

par Aphrodite, tué par un sanglier et rendu à la vie par la déesse, dont il devient le parèdre, et, pour le culte, la fête principale où sont représentées sa mort et sa résurrection, avec le rite des jardins d'Adonis, dont la signification n'a pas été déterminée avec certitude. Il y eut peut-être des mystères ; mais nous n'en avons pas connaissance. Avec ces données insuffisantes, il y aurait témérité à affirmer que le couple d'Astarté-Adonis est sorti de la même conception fondamentale que la religion d'Isis et celle de Déméter. Pour Cybèle, nous avons vu qu'à l'origine elle fut la déesse de la nature sauvage ; à l'époque où fut composé l'hymne homérique, il n'était pas encore question de lui attribuer l'invention de l'agriculture ou la protection de la vie civilisée, encore moins de chercher dans ses mystères des garanties pour la vie d'outre-tombe.

CONCLUSION.

L'examen que nous venons de faire des objections tirées des non civilisés, du folklore, ou des cultes d'Anatolie et de Syrie aura eu, tout au moins, l'avantage de faire voir combien sont rares les ressemblances réelles entre deux religions. C'est que les croyances, alors même qu'elles procèdent d'un sentiment ou d'un instinct commun à l'humanité, reçoivent l'empreinte du milieu particulier où elles se produisent ; chaque peuple, dans la conception de ses divinités, y mêle les idées qu'il s'est formées sur la nature, sur le divin, sur les êtres, sur les rapports qu'il soutient avec le monde qui l'entoure, et ces idées elles-mêmes, fortement influencées par les conditions physiques ou historiques au milieu desquelles il a vécu, par le développement de la magie et de la religion qu'il pratique, par son degré de civilisation, varient à l'infini et marquent chacun des dieux d'un caractère national qui

ne peut se retrouver le même chez d'autres races. A cette règle générale font exception les cultes d'Isis et de Déméter. Nous avons étudié dans des détails précis les caractères essentiels des deux déesses et nous avons pu constater qu'ils étaient les mêmes. Celui qui domine est la bonté envers les hommes et le souci de leur venir en aide dans ce monde et dans l'autre. Elles sont les auteurs des mêmes bienfaits ; elles ont enseigné l'art de cultiver l'orge et le blé, fait connaître les instruments et les pratiques de la vie agricole ; elles ont institué les lois du mariage et de la famille, fondement de la civilisation. Toutes deux également, en révélant les rites de l'initiation, ont garanti leurs fidèles contre les dangers et les souffrances de la seconde existence, contre les maux auxquels ni la Grèce ni aucune autre religion de l'antiquité n'avait pu trouver de remèdes. Grâce à elles, les angoisses de la mort et la terreur d'un sort lamentable ont fait place à une espérance confiante dans l'accueil bienveillant des divinités souterraines. Si l'on suit le labeur séculaire par lequel les Égyptiens ont amené les croyances grossières de leur premier âge à ce point de perfection, il ne sera pas possible de supposer que le même travail a été recommencé par les Grecs, et qu'il a abouti à un résultat identique. La conclusion la plus vraisemblable à tirer de la ressemblance qui existe entre les deux cultes est donc que les mystères d'Éleusis ont été empruntés à la religion d'Isis, emprunt qui n'a rien d'invraisemblable, étant reconnu que l'Égypte fut en relations avec la Grèce, dès le second millénaire avant notre ère.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE VI

Les familles sacrées d'Éleusis ; leurs rapports entre elles et avec la cité. — Prééminence des Eumolpides leurs attributions et leurs privilèges. — Les Kéryces et les autres familles sacrées.

Le culte de la Déméter éleusinienne appartenait à un certain nombre de familles ou γένη.

Le groupement des habitants de l'Attique en familles avait été la forme naturelle de la société primitive. Il servit de base à la constitution attribuée à Thésée ; les γένη, où l'on admit seulement ceux dont les droits furent alors constatés, composèrent une classe aristocratique, maîtresse de tous les pouvoirs civils, politiques et religieux [1]. Leur organisation ne reçut aucune atteinte directe dans les réformes qui modifièrent la constitution athénienne et l'inclinèrent vers la démocratie. Ni Solon ni Clisthènes n'avaient touché au régime intérieur des γένη [2], mais la nouvelle division en tribus et en dèmes transférait à la masse des citoyens la puissance politique, et elle ne laissa subsister que leurs privilèges religieux. Voici les caractères que présentent ces familles à l'époque classique.

1. Εὐπατρίδαις δὲ γινώσκειν τὰ θεῖα καὶ παρέχειν ἄρχοντας ἀποδοὺς καὶ νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν ἐξηγητάς. Plutarch., *Thes.*, 25.

2. Τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίας καὶ τὰς ἱερωσύνας εἴασεν ἔχειν ἑκάστους κατὰ τὰ πάτρια. Aristot., Ἀθην. Πολιτ. 21.

Le γένος, ou famille, en entendant ce mot dans son sens le plus large, comprend tous ceux qui sont réputés descendre d'un ancêtre commun. Mais la communauté d'origine ne suffisait pas. Par exemple, Démosthènes parle des Βουσελίδαι remontant à un certain Bousélos, antérieur de cinq générations, et possédant un tombeau commun [1] ; cette famille ne constituait pas un γένος. Celui-ci n'existait que pour les descendants de ceux que Thésée avait classés dans les γένη [2].

Un autre élément, plus essentiel encore, est la possession d'un culte particulier, remontant au héros, réel ou mythique, auteur de la famille. Celle-ci possède des traditions, des cérémonies sacrées qui ont été le plus souvent enseignées à son ancêtre par les dieux eux-mêmes et qui sont la propriété collective et héréditaire de tous ses membres.

Tous les citoyens athéniens sont inscrits dans un dème et une phratrie ; autrement, ils ne participeraient pas à la vie politique et religieuse de la cité ; mais la minorité seulement fait partie des γένη qui sont constitués par la communauté de l'origine et le culte de famille. Ils ne s'ouvrent que pour les enfants légitimes des γεννῆται, présentés par leur père et acceptés par le vote des membres. On comprend que le nombre de ces familles remontant à l'âge héroïque alla sans cesse en diminuant ; plusieurs s'éteignirent dans les longues guerres du cinquième siècle, et il ne pouvait s'en fonder de nouvelles.

Le γένος avait ses lois, ses assemblées, ses magistrats, ses prêtres, son trésor, et réglait souverainement toutes ses affaires intérieures ; mais il n'intervenait pas dans

1 Demosth., *contra Macartat.*, 79.

2. Οὐχ οἱ συγγενεῖς μέντοι ἁπλῶς καὶ οἱ ἐξ αἵματος γεννῆταί τε καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἐκαλοῦντο, ἀλλ᾽ οἱ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὰ καλούμενα γένη κατανεμηθέντες. Harpocr., *in v.* γεννῆται.

celles de la cité, et ses membres individuellement ne jouissaient d'aucun privilège.

Il arriva que le culte privé de quelques-unes de ces familles fut adopté par l'État ; dans ce cas, le γένος conserva le privilège de fournir les prêtres. On en voit aisément la raison. La famille qui communique aux autres citoyens un culte, des secrets religieux, des objets sacrés qui lui appartiennent, n'entend pas, pour cela, se dépouiller de la propriété que lui ont transmise ses ancêtres, et l'État, de son côté, ne songe pas à lui enlever ses sacerdoces héréditaires. Toutefois, lorsqu'un culte de famille entre dans le culte public, la cité adjoint aux prêtres du γένος l'un de ses archontes, des épimélètes, des hiéropes. Ceux-ci n'interviennent pas dans le rituel ni dans les cérémonies, mais ils veillent à l'accomplissement des sacrifices offerts par l'État et ils aident à diriger les processions des citoyens qui prennent part à la fête.

Nous aurons donc à étudier, pour Éleusis, d'abord les familles consacrées au culte des Deux Déesses et les fonctions qu'elles remplissent ; puis les représentants que l'État désigne pour la célébration des mystères.

EUMOLPIDES ET KÉRYCES.

Les deux familles maîtresses des mystères étaient les Eumolpides et les Kéryces. Elles faisaient remonter leur origine aux temps les plus anciens, alors qu'Éleusis était indépendante d'Athènes. A la suite d'une guerre entre Érechthée et Eumolpos, les Éleusiniens vaincus se soumirent, mais ils stipulèrent qu'ils resteraient maîtres de leurs mystères : Καταλύονται ἐπὶ τοῖσδε τὸν πόλεμον ὡς Ἐλευσινίους ἐς τὰ ἄλλα Ἀθηναίων κατηκόους ὄντας ἰδίᾳ τελεῖν τὴν τελετήν [1]. Telle est la tradition rapportée par Pau-

1. Pausan., I, 38.

sanias. Les savants modernes ont contesté l'existence de ce traité. Je n'essaierai pas d'en défendre l'authenticité. Mais les Athéniens y croyaient, et, à l'époque historique, ils agissaient comme si la convention avait été réellement conclue.

Les mystères restèrent donc la propriété commune des Eumolpides et des Kéryces. Ce n'était pas la cité qui leur avait confié la charge de veiller à leur célébration ; c'étaient eux qui avaient bien voulu faire part aux autres citoyens des traditions sacrées, des cérémonies, des secrets divins que Déméter elle-même avait enseignés à leurs ancêtres et qui étaient leur héritage. Aussi les membres des deux familles pouvaient seuls préparer et présenter les mystes à l'initiation ; ce droit est reconnu par un décret du cinquième siècle : μ[υ]εῖν δ' εἶ[ναι τοῖς] οὖσι [Κη]ρύκων [καὶ] Εὐ[μολπιδῶν] [1]. Il était également naturel que l'intendance du temple leur appartînt. Ce privilège, conforme aux traditions des ancêtres, est rappelé et confirmé dans la convention qui fut conclue, après la chute des Trente, entre leurs partisans retirés à Éleusis et les Athéniens : Τὸ δ' ἱερὸν εἶναι κοινὸν ἀμφοτέρων, ἐπιμελεῖσθαι δὲ Κήρυκας καὶ Εὐμολπίδας κατὰ τὰ πάτρια [2].

Il ne faudrait pas croire toutefois que les deux familles eussent une indépendance absolue à l'égard de la cité. Une fois leur culte privé admis dans le culte de l'État, les Eumolpides et les Kéryces furent collectivement responsables comme tous ceux qui touchaient aux affaires publiques [3]. La responsabilité individuelle existait aussi pour ceux de leurs membres qui étaient

1. *Corpus inscr. attic*, t. IV, 1, p. 4. col. c, l. 23.
2. Aristot., Ἀθην Πολιτ., 39.
3. Τοὺς ἱερέας καὶ τὰς ἱερείας ὑπευθύνους εἶναι κελεύει ὁ νόμος..... καὶ οὐ μόνον ἰδίᾳ ἀλλὰ καὶ κοινῇ τὰ γένη, Εὐμολπίδας καὶ Κήρυκας καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας. Æschin., III, 18.

revêtus du sacerdoce, et ils étaient jugés par les héliastes pour les fautes commises dans leur ministère ; tel fut le cas du hiérophante Archias [1].

Comme toutes les autres parties de la cité, les deux familles étaient soumises aux décisions de l'assemblée. Dans l'affaire d'Alcibiade, ce fut le peuple qui ordonna aux Eumolpides et aux Kéryces de prononcer contre le coupable des imprécations solennelles ; plus tard, leurs protestations n'empêchèrent pas de voter son rappel, et ils durent révoquer leurs imprécations [2].

Il ne serait venu à l'idée de personne de s'adresser à d'autres qu'aux deux familles sacrées pour l'accomplissement des cérémonies ou pour l'initiation ; mais l'État trouvait tout naturel d'intervenir dans la partie extérieure du culte et de veiller à la célébration des fêtes qui intéressaient la cité tout entière. L'archonte-roi et ses parèdres, deux des quatre épimélètes, choisis parmi tous les Athéniens, des hiéropes pris dans le conseil des Cinq Cents, s'occupaient de la procession solennelle, de la fourniture des victimes et des autres soins matériels.

Pour l'administration de la fortune des Deux Déesses, elle n'était pas remise aux Eumolpides et aux Kéryces, mais à des trésoriers et à des épistates, qui encaissaient les revenus et payaient les dépenses [3]. Les domaines sacrés étaient affermés par le roi et ses parèdres, assistés des épistates et des épimélètes [4]. Ils étaient placés sous

1. Demosth., *contra Neær.*, 116.

2. Καταρᾶσθαι προσεψηφίσαντο πάντας ἱερεῖς καὶ ἱερείας. Plutarch., *Alcib.*, 22. — Ἐψηφίσαντο... τὰς ἀρὰς ἀφοσιώσασθαι πάλιν Εὐμολπίδας καὶ Κήρυκας, ἃς ἐποιήσαντο τοῦ δήμου προστάξαντος. *Ibid.*, 33. — Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων περὶ τῶν μυστικῶν δι'ἅπερ ἔφυγε μαρτυρομένων καὶ ἐπιθειαζόντων μὴ κατάγειν. Thucyd VIII, 53.

3. Λόγος ἐπιστατῶν Ἐλευσινόθεν καὶ ταμιῶν τοῖν θεοῖν ἐπὶ Κηφισοφῶντος ἄρχοντος. *Corpus inscr. attic*, t. II, *Add.* 834 *b*.

4 Ἃ ἐμίσθωσεν ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ πάρεδροι καὶ οἱ ἐπιστάται οἱ Ἐλευσι-

la protection spéciale de l'Aréopage et des Cinq Cents, et de divers magistrats : le stratège élu pour la garde du territoire, les commandants de la police, les démarques ; en outre, tout citoyen avait le droit d'intervenir[1].

Au reste, on ne doit pas se représenter ces relations comme un état de lutte entre un pouvoir civil et un pouvoir religieux ; il n'y avait ni tentative d'empiétement d'un côté ni résistance de l'autre. Tous concouraient à une œuvre commune, assurer à la cité la protection des divinités d'Éleusis ; les uns en votant, dans le conseil et dans l'assemblée, les mesures qu'ils croyaient les plus propres à témoigner de la piété du peuple athénien envers elles ; les autres, en accomplissant les actes du culte que seuls ils avaient le droit de célébrer, et en se conformant aux prescriptions que leurs ancêtres avaient reçues des dieux.

Dans les affaires qui intéressaient le temple ou la religion, les deux familles sacrées agissaient en commun, intervenant, tantôt en corps, tantôt par leurs représentants, le hiérophante et le dadouque ; en quelques cas, des deux manières à la fois.

J'ai parlé ci-dessus de leur rôle dans le procès d'Alcibiade et lors de son rappel; de la surveillance du temple que leur reconnaissait la convention conclue après la

νόθεν καὶ οἱ ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 199, l. 31 et 34

1. ἐπι]μελεῖσθαι δὲ τῆς ἱερᾶς ὀργάδος καὶ τῶν ἄλλω-
[ν ἱερῶν τεμεν] ῶν τῶν Ἀθήνησιν ἀπὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας εἰς τὸν
[ἀεὶ χρόνον οὗ]ς τε ὁ νόμος κελεύει περὶ ἑκάστου αὐτῶν καὶ τ-
[ὴν βουλὴν τὴν] ἐξ Ἀρείου πάγου καὶ τὸν στρατηγὸν τὸν ἐπὶ τὴ-
[ν φυλ]ακὴ[ν τῆς χ]ώρας κεχειροτονημένον καὶ τοὺς περιπολά-
[ρχ]ους καὶ τοὺς [δη]μάρχους καὶ τὴν βουλὴν τὴν ἀεὶ βουλεύου-
[σαν] καὶ τῶν [ἄ]λλ[ων Ἀθη]ναίων τὸμ βουλόμενον τρόπωι ὅτωι ἂν
[ἐπ]ίστω[ν]ται.

Décret de 352 *Bull. de corr. hellén.*, 1889, p. 434. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 31, l. 15-23.

chute des Trente, du droit qui leur était attribué de présenter les mystes à l'initiation.

Voici quelques autres circonstances où les Eumolpides et les Kéryces se présentent ensemble.

C'était en leur nom qu'était formulée l'interdiction aux barbares et aux meurtriers de participer aux mystères [1].

Le hiérophante et le dadouque, c'est-à-dire les chefs religieux des deux familles, étaient chargés, pendant les mystères, d'inviter les villes helléniques à consacrer à Déméter et à Coré les prémices de leurs récoltes [2].

Lorsque les Athéniens votèrent, en 351, les mesures nécessaires pour rechercher et restituer aux Deux Déesses les terrains usurpés sur leur domaine de l'Orgas, le décret convoqua devant la commission non seulement le hiérophante et le dadouque, mais aussi les Kéryces et les Eumolpides [3].

L'union était assez étroite entre les deux familles pour qu'elles votassent des décrets en commun. Nous en connaissons deux : l'un en l'honneur d'un hiérophante ; l'autre pour récompenser un étranger qui avait fait bon accueil aux spondophores. Les décrets devaient être gravés par les soins des deux archontes et la dépense payée par les deux trésoriers [4].

Enfin, les messagers qui annonçaient la trêve sacrée étaient pris également dans les deux familles [5], et cha-

1. Voir *Troisième partie.*

2. Κελευέτω δὲ καὶ ὁ ἱεροφάντης καὶ ὁ δαιδοῦχος μυστηρίοις ἀπάρχεσθαι τοὺς Ἕλληνας τοῦ καρποῦ κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 60.

3. Παρεῖν[αι δὲ καὶ τὸν βασιλέα] καὶ τὸν ἱεροφάντην καὶ τὸν δαιδοῦχο[ν καὶ Κήρυκας καὶ] Εὐμολπίδας. *Bull. de corr. hellén.*, 1889, p. 434. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 31, l. 12-14.

4. Δεδόχθαι Κήρυξι καὶ Εὐμολπίδαις... τῆς δὲ ἀναγορεύσεως τοῦ στεφάνον ἐπιμελεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας τοὺς ἀεὶ καθισταμένους ἐξ ἑκατέρου τοῦ γένους. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 150 ; cf. t. II, p. 605.

5. *Corpus inscr attic.*, t. II, 605.

cune d'elles fournissait un des quatre épimélètes des mystères [1].

Un culte possédé, sur le pied d'égalité, par deux familles différentes est un fait surprenant. Mais l'égalité était plus apparente que réelle. En dehors du temple. les Kéryces paraissent avoir autant de droits que les Eumolpides ; il n'en est plus de même lorsqu'on considère leurs attributions religieuses et leurs privilèges. Les annalistes égyptiens de l'époque des Ptolémées, qui comparèrent la condition des deux familles à celle de leurs prêtres nationaux, estimaient que les Kéryces occupaient un rang moins élevé que les Eumolpides [2]. Et cette impression d'un peuple étranger était juste, comme le montrera l'étude que nous allons faire des fonctions attribuées aux uns et aux autres.

EUMOLPIDES.

Les Eumolpides sont les descendants d'un ancêtre mythique, Eumolpos. La mention la plus ancienne de ce personnage remonte au temps de Pisistrate. Dans l'hymne homérique (v. 475), il figure comme un des chefs du peuple éleusinien, auxquels Déméter révèle les cérémonies de ses mystères. Ce témoignage mérite plus de confiance que les légendes plus tardives sur la prétendue origine thrace d'Eumolpos. Celles-ci parurent seulement au cinquième siècle, peut-être sous l'influence des Orphiques, qui attribuèrent leurs doctrines à des chantres inspirés, venus de la Thrace : Orphée lui-même, Thamyris, Musæos. L'éclat des mystères d'Éleusis put leur suggérer

1. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 57.
2. Τοὺς μὲν γὰρ Εὐμολπίδας ἀπ' τῶν κατ' Αἴγυπτον ἱερέων μετενηνέχθαι, τοὺς δὲ Κήρυκας ἀπὸ τῶν παστοφόρων. Diod. I, 29.

l'idée d'en revendiquer la fondation pour leur école, en faisant d'Eumolpos un Thrace et un fils de Musæos [1].

Parmi les héros qui ont donné leur nom à des familles ou à des tribus, les uns sont des personnages réels dont la légende a plus ou moins transformé l'histoire ; les autres n'ont jamais existé, ils ont été imaginés longtemps après l'époque où ils sont censés avoir vécu. Un des signes auxquels on peut reconnaître ces derniers est qu'ils ont tiré leur nom des fonctions que remplissent leurs descendants ; tels sont, par exemple, dans le cycle éleusinien : Crocon, Kéryx, Eumolpos. Le nom de celui-ci, dérivé de εὖ μέλπεσθαι, est traduit d'ordinaire par *le bon chanteur*, et on n'a pas manqué d'en rapprocher l'importance attribuée à la qualité de la voix dans le choix du hiérophante. J'ai proposé une interprétation plus précise et qui marque mieux le rôle et l'importance de la voix dans les rites des mystères. Εὔμολπος est l'équivalent du terme égyptien *ma-khrooû*, titre qui revient fréquemment dans les inscriptions religieuses, comme un grand éloge pour un prêtre ou un défunt, qui, comme on le sait, devenait un être divin. M. Maspero a donné, le premier, la traduction précise de cette épithète, interprétée, avant lui, d'une façon un peu vague, et il en a fait ressortir toute la valeur.

« La voix humaine est l'instrument magique par excellence, celui sans lequel les opérations les plus hautes de l'art ne sauraient réussir : chacune de ses émissions porte dans le domaine des invisibles et y met en jeu des forces dont le vulgaire ne soupçonne ni les actions multiples ni même l'existence. Sans doute, le texte d'une évocation, la séquence des mots dont elle est composée a sa valeur réelle : pour devenir efficace, la conjuration

1. Hiller von Gærtringen, *De Græcorum fabulis ad Thraces pertinentibus*, 1886. — Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 24 et suiv. — Cohn, dans Pauly-Wissova, au mot *Eumolpos*.

doit s'accompagner d'un chant, être une *incantation*, un *carmen*. Quand on la déclamait avec la mélopée sacramentelle, sans en modifier une modulation, elle produisait nécessairement ses effets ; une fausse note, une erreur de mesure, l'interversion de deux des sons dont elle se composait, et elle s'annulait. Voilà pourquoi tous ceux qui récitaient une prière ou une formule destinée à lier les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient *ma-khrooû*, *justes de voix*, les gens à la voix juste, et non seulement les morts, comme on le croit ordinairement, mais les vivants eux-mêmes : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix. C'était donc la voix qui avait le rôle prépondérant dans l'offrande, dans la prière à intention déterminée, dans l'évocation, c'est-à-dire dans tous les cas de mainmise de l'homme sur le dieu ; sans la voix, la formule n'était que lettre morte[1] »

Il était de même nécessaire à Éleusis que les formules révélées aux initiés fussent prononcées avec l'intonation juste ; sans cela, elles auraient perdu leur efficacité. Voilà pourquoi la tradition du temple exigea que le hiérophante, comme son ancêtre Eumolpos, eût une voix juste, capable de les bien moduler.

On verra plus loin quelle place prééminente assurait au hiérophante le rôle qu'il avait à jouer dans les cérémonies des mystères [2]. Cette charge appartint toujours et sans conteste aux Eumolpides ; il en fut de même très probablement pour la charge des deux hiérophantides.

Les objets sacrés, τὰ ἱερά, dont la révélation constituait une partie importante de l'initiation, étaient la propriété

1. Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 373.
2. Voir p. 179.

de la famille [1]. C'était elle qui, dans la double procession d'Éleusis à Athènes et d'Athènes à Éleusis, en avait la garde. Le décret qui réglait la participation des éphèbes à la cérémonie fut communiqué au hiérophante et à la famille des Eumolpides : leur trésorier fut chargé de le faire graver en trois exemplaires et de veiller à leur exposition [2].

D'après une brève mention d'un compte du cinquième siècle, les Eumolpides seuls avaient le soin d'inscrire sur des planchettes blanchies la liste des mystes admis à l'initiation [3].

Il est fait mention de distributions que l'archonte de la famille faisait à ses membres pendant la procession d'Iacchos [4]. Chacun d'eux avait droit à une part des victimes, aux grands et aux petits mystères, et ils pouvaient décerner le même privilège à leurs bienfaiteurs [5].

Ce qui marque le mieux la haute antiquité et la supériorité des Eumolpides, c'est la possession de lois non écrites, dont l'origine se perdait dans la nuit des temps. Périclès, disait-on, avait conseillé au peuple d'appliquer aux impies non seulement les lois de la cité, mais encore

1 Décret des Eumolpides · ἐπειδὴ σπουδαῖός ἐστι περὶ τὰ ἱερὰ κα[ὶ τ]ὸ γένος τὸ Εὐμο[λπιδ]ῶν. *Revue des études grecques*, 1893, p. 330. — *Corpus inscr. attic.*, t IV, 597 *b*. p. 149.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. III. 5.

3. Σανίδια ἐν οἷς τοὺς μύστας κ[ατέ]γραφο[ν] — Εὐμολπίδαις. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 170, n. 225 *c*, l. 19; complété par un fragment, p. 172, n. 225 *c*.

4. Μεθέξουσιν δὲ καὶ οἱ ἔφηβοι πάντες τῶν τε ἄλλων ὧν ἂν παρέχηι τοῖς Εὐμολπίδαις ὁ ἄρχων τοῦ γένους καὶ τῆς διανομῆς. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5.

5. Décret des Eumolpides : Νέμειν δὲ αὐτῶι καὶ μ[ε]ρίδα ἐγ μυστηρίων τῶν μεγάλων καὶ τῶν πρὸς Ἀγρὰν, ὅσημπερ [Ε]ὐμολπιδῶν ἑκάστωι. *Revue des Etudes grecques*, 1893, p. 330. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 149. Peut-être, probablement même, les Kéryces jouissaient du même traitement, mais jusqu'ici nous n'en avons aucune preuve.

celles des Eumolpides [1]. Cette antique législation réglait surtout ce qui concernait le temple et le culte des divinités d'Éleusis ; comme dans les codes des premiers âges, la peine de mort y était fréquemment prononcée, même pour des fautes qui n'étaient pas graves en elles-mêmes, mais seulement parce qu'elles touchaient à la religion. C'est probablement en vertu de ces lois non écrites que les prêtres ordonnèrent la mort des deux jeunes Acarnaniens qui avaient pénétré, par ignorance, dans l'enceinte sacrée [2].

Ces lois avaient besoin d'être interprétées, soit pour éclaircir les obscurités, soit pour appliquer les règles générales aux cas particuliers. Le droit d'exégèse n'appartenait qu'aux Eumolpides, et l'orateur Képhalos put reprocher violemment au dadouque Callias d'usurper en proposant une interprétation [3]. Dans l'ordonnance du cinquième siècle qui régla la consécration des prémices,

1. Καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδείς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασιν· ἡγεῖσθαι γὰρ ἂν αὐτοὺς οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς διδόναι δίκην. — Lysias, *contra Andoc.*, 10. Plus tard, ces lois furent consignées par écrit. Cicéron priait Atticus de lui en procurer une copie pour un poète de ses amis : « Chilius te rogat, et ego, ejus rogatu, Εὐμολπιδῶν πάτρια. » *Ad Attic.*, I, 9.

2 « Acarnanes duo juvenes per initiorum dies non initiati templum Cereris, imprudentes religionis, cum cetera turba ingressi sunt. Facile eos sermo prodidit, absurde quædam percunctantes ; deductique ad antistites templi, quum palam esset per errorem ingressos, tanquam ob nefandum scelus interfecti sunt. » Livius, XXXI, 14.

3. Ὁ Καλλίας στὰς ἔλεγεν ὅτι εἴη νόμος πάτριος, εἴ τις ἱκετηρίαν θείη ἐν τῷ Ἐλευσινίῳ ἄκριτον ἀποθανεῖν, καὶ ὁ πατήρ ποτ' αὐτοῦ Ἱππόνικος ἐξηγήσαιτο ταῦτα Ἀθηναίοις... Ἐντεῦθεν ἀναπηδᾷ Κέφαλος οὑτοσὶ καὶ λέγει· « Ὦ Καλλία, πάντων ἀνθρώπων ἀνοσιώτατε, πρῶτον μὲν ἐξηγῇ Κηρύκων ὤν, οὐχ ὅσιόν σοι ἐξηγεῖσθαι· ἔπειτα δὲ νόμον πάτριον λέγεις, ἡ δὲ στήλη παρ' ἣ ἕστηκας χιλίας δραχμὰς κελεύει ὀφείλειν, ἐάν τις ἱκετηρίαν θῇ ἐν τῷ Ἐλευσινίῳ. » Andoc., *de Myster.*, 116.

ce fut aux Eumolpides seuls qu'on demanda d'indiquer les sacrifices à offrir avec le produit du πέλανος [1]. La même prescription est répétée en termes identiques dans une inscription du quatrième siècle [2]. Pour établir la jurisprudence sacrée en ces matières, la famille choisissait dans son sein des exégètes particuliers, distincts du collège des exégètes publics [3].

Les Eumolpides avaient-ils une juridiction spéciale, constituaient-ils un tribunal devant lequel étaient portées certaines accusations ? Le fait est accepté par plusieurs savants [4], mais ce serait une telle exception dans la constitution athénienne qu'il importe de discuter les témoignages par lesquels on a essayé de l'établir. Le principal est un passage du discours contre Androtion (§ 27) où l'orateur énumère les diverses voies de droit ouvertes contre celui qui s'est rendu coupable d'impiété : Τῆς ἀσεβείας κατὰ ταὐτὰ ἔστιν ἀπάγειν. γράφεσθαι, δικάζεσθαι πρὸς Εὐμολπίδας, φράζειν πρὸς τὸν βασιλέα. D'autre part, Aristote et Hypéride attribuent au roi la compétence pour les accusations d'impiété [5]. Une scholie de Démosthènes concilierait les deux textes : le roi ferait l'instruction de l'affaire et présiderait ; le tribunal serait composé des Eumolpides : Ὁ γὰρ βασιλεὺς ἐπεμελεῖτο τῶν ἱερῶν πραγμάτων καὶ εἰσῆγε τὰς τῆς ἀσεβείας γραφὰς πρὸς τοὺς Εὐμολ-

1. Θύειν δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ πελάνου καθότι ἂν Εὐμολπίδαι [ἐχσήγῳ]νται. (*Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 62). Le passage parallèle de la loi citée ci-dessous confirme la lecture et la restitution de Kirchhoff.

2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1910, p. 1.

3. Ἐξηγηταῖς Εὐμολπιδῶν εἰς [ζ]εύγη μυστηρίοις. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 834 *b*, l. 41.

4. Schœmann-Lipsius, *Attischer Process*, p. 131 ; Tœpffer, *Attische Genealogie*, p. 67.

5. Γραφαὶ δὲ λαγχάνονται πρὸς αὐτὸν ἀσεβείας. Aristot.. Ἀθην. Πολιτ., 57. — Ἀσεβεῖ τις περὶ τὰ ἱερὰ ; γραφαὶ ἀσεβείας εἰσὶ πρὸς τὸν βασιλέα. Hyper., *pro Euxen.*, 21.

πίδας [1]. Si cette assertion était exacte, les Eumolpides auraient jugé les accusations publiques d'impiété. Tœpffer croit possible que le procès d'Alcibiade, celui du hiérophante Archias, la διαδικασία de la prêtresse de Déméter contre un hiérophante aient été soumis à ce tribunal. Cette opinion ne peut être admise. Pour les trois affaires, les textes prouvent le contraire. La dénonciation (εἰσαγγελία) de Thessalos contre Alcibiade fut portée devant le peuple, puis devant les héliastes. Au sujet d'Archias, sa condamnation est ainsi rapportée dans le plaidoyer contre Néère (116) : Ἀρχίαν τὸν ἱεροφάντην γενόμενον, ἐξελεγχθέντα ἐν τῷ δικαστηρίῳ ἀσεβεῖν θύοντα παρὰ τὰ πάτρια τὰς θυσίας, ἐκολάσατε ὑμεῖς. Les derniers mots, adressés aux juges, prouvent clairement que la condamnation fut prononcée par un tribunal d'héliastes. Il en est de même pour le troisième cas, la revendication de la prêtresse contre le hiérophante. Dans les premiers mots, qui ont été conservés, le plaideur s'adresse aux juges : Πολλῶν τε καὶ παραδόξων, ὦ ἄνδρες δικασταί. Comme on le voit, c'est devant les juges ordinaires que la cause fut plaidée après avoir été instruite par l'archonte-roi, conformément à la procédure suivie dans tous les procès de même nature [2]. Il est donc permis de dire qu'on ne connaît aucun exemple d'une affaire d'impiété soumise aux Eumolpides.

Comme il serait téméraire, sans une preuve formelle, de refuser toute valeur à l'affirmation contenue dans le plaidoyer contre Androtion, cherchons quel en est le sens précis. L'orateur veut montrer que Solon a multiplié les moyens de poursuivre un coupable, afin que chaque citoyen en eût un en rapport avec son énergie et son crédit. Il donne d'abord, comme exemple développé, les

1. Schol. Demosth., p 601, 26.

2. Διαδικάζει δὲ καὶ τοῖς γένεσι καὶ τοῖς ἱερεῦσι τὰς ἀμφισβητήσεις τὰς ὑπὲρ τῶν γερῶν ἁπάσας οὗτος (ὁ βασιλεύς). Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 57.

poursuites pour vol ; dans son énumération, les modes de procédure exposent l'accusateur qui échouerait à des dangers de moins en moins grands. Même démonstration, mais résumée, pour les poursuites d'impiété. Δικάζεσθαι πρὸς Εὐμολπίδας correspond, dans l'échelle descendante, à δικάζεσθαι πρὸς διαιτητήν du cas précédent. Je dois dire que le parallélisme des deux séries n'est pas absolument rigoureux, mais les deux procédures sont placées à peu près au même degré. En tout cas, δικάζεσθαι ne peut désigner une action publique, comme les γραφαί, où le coupable pouvait encourir l'exil, la confiscation ou même la mort, mais un simple procès privé, l'exposant seulement à une réparation pécuniaire. La juridiction des Eumolpides était un arbitrage, peut-être même un arbitrage ayant le caractère privé, c'est-à-dire volontairement constitué par les deux parties. C'est ce qu'indique une autre scholie de Démosthènes pour le même passage (p. 601, 26) : Ἱερὸν δὲ γένος Εὐμολπίδαι, ἱεράται δὲ ἐν Ἐλευσῖνι, καὶ ἐπὶ τούτου πολλάκις ἐδικάζοντο ἀσεβείας οἱ βουλόμενοι. Par conséquent, on peut admettre que des procès d'impiété ont été portés devant la famille des Eumolpides ; seulement ce n'étaient jamais des γραφαί, mais des δίκαι ou actions privées ; encore n'est-il pas sûr que le demandeur pût imposer leur juridiction au défendeur et que leur décision n'eût pas un caractère purement arbitral.

Les Eumolpides ont une place si éminente dans les mystères que Cicéron les nomme seuls, sans mentionner les Kéryces : « Quid ergo aget Iacchus Eumolpidæque nostri et augusta illa mysteria, si quidem sacra nocturna tollimus [1] ? »

Un dernier hommage, et le plus éclatant de tous, fut rendu à l'illustration et au caractère vénérable de cette

1. Cic., *de Leg* , II, 14.

famille. Un empereur, très probablement Hadrien, fut inscrit parmi les Eumolpides et, quelques années plus tard, consentit à être leur archonte [1].

A son exemple, Lucius Verus, non seulement fut initié, mais encore se fit inscrire dans la famille des Eumolpides ; l'installation eut lieu dans une cérémonie solennelle présidée par le hiérophante [2].

Au troisième siècle, ce privilège fut encore accordé à un Romain, gouverneur de la province d'Asie [3].

KÉRYCES.

Les Eumolpides revendiquaient une sorte de droit d'aînesse à l'égard des Kéryces. Pour le soutenir, ils prétendaient que ceux-ci avaient pour ancêtre Kéryx, le fils cadet d'Eumolpos. Naturellement les Kéryces n'acceptaient pas une telle généalogie, et ils soutenaient que Kéryx était né d'Hermès et de l'une des filles de Kécrops [4]. De la sorte, ils s'égalaient aux Eumolpides, puisqu'ils se donnaient un dieu comme auteur. Aussi le culte particulier du γένος était-il celui d'Hermès, dont le prêtre

1. Ἀναλαμβάνω δὲ καὶ τὴν τοῦ ἄρχοντος προσηγορίαν, καθ'ἃ ἠξιώσατε..... ἐνγραφεὶς καὶ πρότερον εἰς τοὺς Εὐμολπίδας. *Athen. Mitteil.*, 1894, p. 172.

2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 114.

3. [Ἰουλίῳ Πρόκλῳ] Κυι[ντιλιανῷ ἀν]θυπάτῳ Ἀσίας [Εὐ]μολπίδῃ. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 124. Le personnage était connu seulement par les Actes des Martyrs : « Acta sunt hæc Smyrnæ sub proconsule Julio Proclo Quintiliano, consule Trajano Decio (249-250). » Voir Waddington, *Fastes*, n. 175.

4. Τελευτήσαντος δὲ Εὐμόλπου Κῆρυξ νεώτερος λείπεται τῶν παίδων ὃν αὐτοὶ Κήρυκες θυγατρὸς Κέκροπος Ἀγλαύρου καὶ Ἑρμοῦ παῖδα εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐκ Εὐμόλπου. Pausan., I, 38. Cf. *Corpus inscr. gr.*, 6280. — Au quatrième siècle, le dadouque Callias, dans son discours au congrès de Sparte (372), rappelait le souvenir de son ancêtre Triptolème, qui avait initié Héraclès et les Dioscures (Xenoph., *Hellen.*, VI, III, 6).

était pris parmi les membres de la famille, ἱερεὺς τοῦ πατρῴου Κηρύκων Ἑρμοῦ [1].

Par le côté maternel, les Kéryces remontaient au premier roi de l'Attique. On est donc autorisé à croire qu'avant de se rattacher à la noblesse d'Éleusis, ils constituèrent une des plus anciennes familles athéniennes. Ce qui le prouve, c'est qu'ils n'étaient pas, comme les Eumolpides, exclusivement consacrés au culte de Déméter ; leur famille jouait encore un des premiers rôles dans celui d'Apollon Délien et Pythien, qui n'avait aucun rapport avec la religion d'Éleusis, mais qui tient une si grande place dans celle d'Athènes. D'après une loi remontant à Dracon, deux membres de la famille des Kéryces remplissaient des fonctions spéciales dans le temple d'Apollon Délien, où ils étaient nourris pendant une année [2]. Les inscriptions découvertes à Delphes mettent en pleine lumière les rapports de la famille avec le culte d'Apollon Pythien. Les Kéryces, avec quatre autres γένη attiques et les habitants de la Tétrapole, conduisaient à Delphes la procession athénienne. De plus, le prêtre d'Hermès πατρῷος réunissait souvent à ce sacerdoce la charge de κῆρυξ Ἀπόλλωνος Πυθίου ou κῆρυξ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ γένους τῶν Κηρύκων.

En résumé, il semble que les Eumolpides étaient une famille éleusinienne en possession des mystères, à l'époque où ceux-ci prirent une forme définitive ; qu'au contraire les Kéryces appartenaient à l'Attique proprement dite, où ils possédaient dès l'origine des privilèges dans le culte attique d'Apollon, et qu'ils furent associés

1. G. Collin, *Fouilles de Delphes*, t. 3, fasc. 2, n. 59-64.

2. Ἐν δὲ τοῖς κύρβεσι τοῖς περὶ τῶν Δηλιαστῶν οὕτως γέγραπται· « Καὶ τὼ κήρυκε ἐκ τοῦ γένους τῶν Κηρύκων τοῦ τῆς μυστηριώτιδος. Τούτους δὲ παρασιτεῖν ἐν τῷ Δηλίῳ ἐνιαυτόν. » Polem. Ilieus. *Fr. hist. gr.*, éd. Didot, t. III, p. 138.

3. G. Colin, *Fouilles de Delphes*, t. 3, fasc. 2.

aux Eumolpides seulement lorsque les mystères entrèrent dans la religion de l'État.

Comme tous les γένη, les Kéryces avaient leur loi pour l'admission des enfants dans la famille. Un passage d'Andocide a fait croire qu'elle différait des autres sur un point. Lorsque Callias présenta son fils, un des membres de la famille s'opposa à son inscription sur les registres ; les Kéryces décidèrent que, conformément à leur loi, le père, en le présentant, devait jurer qu'il était son fils [1]. Il semblerait que ce serment suffisait pour l'inscription de l'enfant. Ce serait une différence surprenante avec la loi des autres γένη. Là aussi, on exigeait du père le serment que le fils était à lui et né d'un mariage régulier et légitime. Mais ce n'était pas suffisant ; il fallait un vote des membres de la *gens*. Dans le cas où les suffrages n'étaient pas favorables, l'enfant n'était pas inscrit sur le registre ; mais le père avait le droit de faire appel devant le tribunal [2].

Le passage d'Andocide ne prouve pas qu'il en fût autrement chez les Kéryces. Le récit de l'orateur n'est pas complet. Il se proposait seulement de montrer l'impiété de Callias affirmant par un serment solennel une paternité que lui-même avait niée précédemment. Son but atteint, il n'avait pas à raconter ce qui suivit, ni à parler du vote des membres de la famille.

Lorsque ceux-ci repoussaient une demande d'inscription, celui qui se croyait lésé pouvait en appeler, et la cause était jugée par les Héliastes. Que la règle fût la même pour les Kéryces que pour les autres γένη, c'est ce que prouve un discours, connu seulement par une note

1. Τὸν παῖδα ἤδη μέγαν ὄντα εἰσάγει εἰς Κήρυκας, φάσκων εἶναι υἱὸν αὑτοῦ. Ἀντεῖπε μὲν Καλλιάδης μὴ εἰσδέξασθαι, ἐψηφίσαντο δὲ οἱ Κήρυκες κατὰ τὸν νόμον ὃς ἐστιν αὐτοῖς, πατέρα ὀμόσαντα εἰσάγειν ἢ μὴν υἱὸν ὄντα ἑαυτοῦ εἰσάγειν. Andoc., *de Myst.*, 127.

2. Isæus, VII, 16 ; Demosth., *contra Neær.*, 59.

de Denys d'Halicarnasse. L'écrivain cite parmi les plaidoyers faussement attribués à Dinarque un discours intitulé Κατὰ Κηρύκων : « Εἰ μὲν ὁ πατήρ, ὦ ἄνδρες. » Οὗτος ὁ ἀγὼν εἴρηται ἐπ' ἄρχοντος Εὐβούλου ἢ Λυκίσκου τοῦ μετ' Εὔβουλον, οὔπω εἴκοσιν ἔτη ἔχοντος αὐτοῦ. Ὁ μὲν γὰρ λόγος περί τινος ἀποψηφισθέντος γέγονεν ἐπ' Ἀρχίου τοῦ μετὰ Θεμιστοκλέα. Δῆλον δ' ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἐξ αὐτοῦ τοῦ λόγου γίγνεται [1].

De même que les Eumolpides et les autres γένη, les Kéryces avaient un archonte annuel. Il était chargé de veiller à l'exécution des mesures votées par la famille [2]. Deux dédicaces de l'époque impériale rappellent comme un titre d'honneur l'exercice de cette charge [3]. Une inscription plus ancienne, du deuxième siècle avant notre ère, mentionne une couronne décernée par le conseil et le peuple à un archonte des Kéryces, à l'occasion de son archontat [4]. Ils avaient aussi un trésorier qui gérait la caisse commune.

Les Kéryces, dispersés dans un grand nombre de dèmes, avaient pour centre Éleusis. C'est là qu'a été trouvé un décret de la famille [5]. Ils se réunissaient sans doute dans la maison appelée ὁ Κηρύκων οἶκος, qui était dans l'enceinte sacrée [6].

Dans la famille des Kéryces étaient pris : le dadouque, le hiérocéryx, l'ἐπὶ βωμῷ, un des quatre épimélètes.

1. *Orat. attic.*, éd. Didot, t. II, p. 450.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 605 ; t. IV, 597, p. 150.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. III. 680, 702.
4. Ἡ βουλὴ, ὁ δῆμος ἄρχοντα γενόμενον τοῦ γένους Κηρύκων, dans une couronne. – *Bull. de corr. hellén.*, 1882, p. 279. — *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1359.
5. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 597.
6. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.* 834 *b*, l. 24.

Τὰ γένη τὰ περὶ τὼ Θεώ.

Nous avons parlé des Eumolpides et des Kéryces et indiqué les fonctions ou les privilèges auxquels ils avaient droit. Mais la religion d'Éleusis ne leur appartenait pas entièrement. A côté d'eux, nous voyons d'autres prêtres qui interviennent dans le procès d'Alcibiade. Leur autorité est invoquée dans l'acte d'accusation de Thessalos, cité textuellement par Plutarque : παρὰ τὰ νόμιμα καὶ τὰ καθεστηκότα ὑπό τε Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων καὶ τῶν ἱερέων τῶν ἐξ Ἐλευσῖνος [1]. Une inscription du quatrième siècle mentionne collectivement les prêtres et prêtresses d'Éleusis qui, chaque année, recevaient régulièrement une certaine quantité d'orge prélevée sur le fermage de la plaine Raria [2] ; celui-ci appartenant au temple, on en peut conclure que les familles dont les membres étaient revêtus de ces sacerdoces, étaient, elles aussi, attachées au service des Deux Déesses. Il en est fait mention collectivement dans une inscription qui avait été gravée sur la base d'une statue élevée à un hiérophante [3]. Elle est gravée sur les trois faces très mutilées d'un piédestal dont la partie antérieure a disparu. Celle-ci devait contenir le nom du personnage honoré et les différents décrets des corps qui avaient consacré sa statue à Déméter et à Coré. Suivant un usage fréquent, on avait gravé sur les trois autres faces des couronnes rappelant les honneurs que le personnage avait obtenus dans la circonstance présente

1. Plutarch , *Alcib.*, 22.

2. Comptes de 328 : ἀπὸ τούτου ἐδόθη ἱερεῦσιν καὶ ἱερείαις κατὰ τὰ πάτρια... μέδιμνοι 61. — *Corp. inscr. attic.*, t. IV, p. 203, l. 43.

3. *Bull. de corr. hellén.*, 1882, p. 434. — *Corpus inscr. attic.*, t II, 1345 ; cf. t. IV, p. 303. — Deux fragments ont été publiés par M Skias (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1894, p. 173). Une copie plus exacte m'a été communiquée par M. Colin, ancien membre de l'Ecole française d'Athènes.

ou pour des charges antérieures. Dans l'intérieur, on inscrivait le corps qui avait donné la couronne et le motif de cette récompense. Quoique le monument nous soit parvenu en très mauvais état, on reconnaît avec certitude qu'une couronne avait été décernée au personnage par les Eumolpides, pour sa piété envers les Deux Déesses et son zèle à l'égard de la famille ; une autre par les Kéryces, et pour les mêmes motifs. Une troisième était rappelée dans la formule suivante : [Τὰ γ]ένη [τὰ πε]ρὶ τὼ Θεὼ [ἱεροφα]ντοῦντα [ἀρετῆς] ἕνεκεν [καὶ εὐσε]βείας [καὶ φιλοτιμίας τῆς εἰ]ς αὐτο]ὺς κα]ὶ εἰκ[όν]ι χαλκ[ῆι]. Le [κα]ὶ avant εἰκόνι suppose un premier substantif au datif ; il est exprimé, non par le mot στεφάνωι, mais par l'image de la couronne, dans laquelle l'inscription est gravée. La conjonction καὶ marque que la statue de bronze n'était pas le seul honneur décerné au hiérophante.

Lorsque j'ai publié l'inscription pour la première fois, j'ai cru, mais à tort, que τὰ γένη τὰ περὶ τὼ Θεω désignaient les Eumolpides et les Kéryces réunis. Il n'y a pas d'exemple de cette locution, et, dans les décrets rendus en commun, les deux familles sont toujours désignées nominativement. Τὰ γένη τὰ περὶ τὼ Θεώ, ce sont les autres familles attachées au service des Deux Déesses. Elles n'avaient pas le privilège d'initier, car les mystères ne leur appartenaient pas, mais elles remplissaient quelques offices qui se rattachaient au culte de Déméter et de Coré, où leurs ancêtres s'étaient trouvés dans des rapports plus ou moins étroits avec les Deux Déesses. La défense de leurs droits suscita entre elles et les deux γένη des Kéryces et des Eumolpides des conflits dont les orateurs attiques nous ont conservé le souvenir. Les procès de cette nature étaient alors portés devant l'archonte-roi et jugés par un tribunal d'héliastes. A l'époque romaine, ces contestations allaient même jusqu'à l'empereur, surtout lorsque celui-ci était initié. Suétone

raconte une affaire de ce genre sous Auguste : « Athenis initiatus quum postea Romæ pro tribunali de privilegio sacerdotum Atticæ Cereris cognosceret et quædam secretiora proponerentur, dimisso consilio et corona circumstantium, solus audiit disceptantes [1]. » Les inscriptions et les auteurs font aussi mention de fréquentes ambassades à l'empereur ; il est probable qu'elles eurent le plus souvent pour objet les revendications ou les prétentions de telle ou telle des familles sur le culte de Déméter et de Coré.

Voici les γένη que l'on peut rattacher, les uns avec certitude, les autres avec quelque probabilité, à la religion d'Éleusis :

1. Φιλλεῖδαι· γένος ἐστὶν Ἀθήνησιν· ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μύουσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσῖνι [2]. — Le témoignage des deux lexicographes sur cette famille est unique. Une inscription d'Éleusis aurait ajouté d'utiles renseignements, si elle n'avait pas été aussi mutilée [3]. Malgré tout, elle présente encore quelque intérêt, quoiqu'il ne reste que la fin des lignes. Dans la première, était le nom de la prêtresse dont la statue était consacrée [Ἡ δεῖνα τοῦ δεῖνα, démotique du père] θυγάτηρ, ἱέρεια. La fin de la seconde ligne et de la troisième mentionnaient les familles qui avaient élevé la statue : τὰ γένη ἐξ ὧ[ν] peut-être [αἱ ἱέρειαι γίγνονται]... δαι, Φιλλεῖδαι, dont l'existence est ainsi constatée épigraphiquement. La dernière ligne contenait la formule, usitée dans ce genre d'inscriptions, et qui rappelait la piété de la prêtresse et les bons offices rendus aux familles : [εὐσεβείας ἕνεκα τῆς πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τῆς εἰς αὐτ]α

1. Sueton., *Octav.*, 93.
2. Suidas et Photius, in v.
3. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1896, p. 48. Inscription de l'époque romaine.

εὐεργεσίας. Il sera parlé de la prêtresse de Déméter et de Coré et de ses procès avec le hiérophante, en étudiant les sacerdoces d'Éleusis.

2. Κροκωνίδαι. — Ils descendaient de Crocon, qui était un fils de Triptolème, ou, suivant une tradition moins répandue, un fils ou un gendre de Céléos. Ce qui est plus certain que ces généalogies, c'est qu'il s'était établi sur le territoire d'Éleusis ; au temps de Pausanias, on montrait encore son palais près des lacs Rheitoi [1].

Au moment où les mystes franchissaient les limites qui séparaient autrefois Éleusis de l'Attique, ils s'attachaient à la main droite et au pied gauche des bandelettes couleur de safran, ce qui s'appelait κροκοῦν, cérémonie qui montre le lien existant entre le culte éleusinien et la famille des Κροκωνίδαι [2]. Un décret de la *gens* nous apprend aussi qu'elle possédait un temple d'Ἑστία, mais sans qu'on puisse dire s'il y avait là quelque rapport avec le παῖς μυηθεὶς ἀφ' ἑστίας.

3. Κοιρωνίδαι. — Suivant les traditions généralement reçues, Coiron était le frère illégitime de Crocon ; par conséquent, ses descendants occupaient un rang inférieur à ceux du fils légitime de Triptolème [3]. Bien entendu, les Cœronides n'acceptaient pas cette généalogie, et les

1. Διαβᾶσι τοὺς Ῥειτοὺς πρῶτος ᾤκει Κρόκων, ἔνθα καὶ νῦν ἔτι βασίλεια καλεῖται Κρόκωνος. Pausan., I, 38.

2. Κροκοῦν· οἱ μύσται κρόκῃ καταδοῦνται τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ τὸν ἀριστερὸν πόδα, καὶ τοῦτο λέγεται κροκοῦν. Bekker. *Anecd.*, p. 273.

3. Κοιρωνίδαι. Ἔστι Λυκούργῳ λόγος οὕτως ἐπιγραφόμενος· Κροκωνιδῶνί διαδικασία πρὸς Κοιρωνίδας, ὃν ἔνιοι Φιλίνου νομίζουσιν. Ἔστι δὲ γένος ο Κοιρωνίδαι, περὶ ὧν Ἵστρος ἐν τῇ συναγωγῇ τῆς Ἀθθίδος φησιν. Ὠνομασμένον δ' ἂν εἴη ἀπὸ Κοίρωνος, ὃν νόθον ἀδελφὸν εἶναί φασι τοῦ Κρόκωνος, παρ' ὃ καὶ ἐντιμοτέρους εἶναι τοὺς Κροκωνίδας. *Orat. attic.*, éd Didot, t. II, p. 363. – Κοιρωνίδαι· γένος Ἀθήνησιν ἀπὸ Κοίρωνος ὃς ἦν ἀδελφὸς Κρόκωνος, καὶ Κροκωνίδαι γένος ἱερὸν Ἀθήνησιν· ἀμφότεροι δὲ ἦσαν παῖδες Τριπτολέμου. Bekker, *Anecd.*, p. 273.

prétentions rivales des deux branches provoquèrent, au quatrième siècle, un procès plusieurs fois cité par les grammairiens : Κροκωνιδῶν διαδικασία πρὸς Κοιρωνίδας. Nous ne connaissons pas exactement l'objet du litige ; mais il est certain qu'il s'agissait de privilèges religieux revendiqués par les deux familles. Les causes de ce genre étaient de la compétence de l'archonte-roi [1] ; il instruisait le procès et le portait devant un tribunal d'héliastes. Un des plaidoyers prononcés en la circonstance était l'œuvre de Lycurgue ou de Philinos, l'autre était attribué à Dinarque [2]. Quelques mots conservés par les grammairiens ne sont pas suffisants pour donner une idée des discours. Il faut noter cependant qu'il était question des Θεοίνια, fête de Dionysos [3] ; ce qui n'a rien de surprenant, puisque le Dionysos des Lénéennes et des Anthestéries était étroitement uni aux divinités des Mystères. La mention du hiérophante [4] nous amène plus directement au culte d'Éleusis, et surtout celle des Προσχαιρητήρια, ou cérémonie des adieux adressés à Coré, lorsqu'elle quittait sa mère [5].

4. Εὐδάνεμοι. — Un autel portant leur nom s'élevait non loin du Métroon et de l'Éleusinion d'Athènes ; il était bien connu de tous les initiés, peut-être parce qu'ils avaient à y offrir un sacrifice à l'occasion des mystères [6].

1. Διαδικάζει δὲ καὶ τοῖς γένεσι καὶ τοῖς ἱερεῦσι τὰς ἀμφισβητήσεις τὰς ὑπὲρ τῶν γερῶν ἁπάσας οὗτος. Aristot. Ἀθην. Πολιτ., 57.

2. *Orat. attic.*, éd. Didot, t. II, p. 362 et 468.

3. Θεοίνιον. Λυκοῦργος ἐν τῇ διαδικασίᾳ Κροκωνιδῶν πρὸς Κοιρωνίδας. Τὰ κατὰ δήμους Διονύσια Θεοίνια ἐλέγετο ἐν οἷς οἱ γεννῆται ἐπέθυον. Fr. 56.

4. *Orat. attic.*, p. 468.

5. Προσχαιρητήρια· Λυκοῦργος ἐν τῇ Κροκωνιδῶν διαδικασίᾳ· ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις ἀγομένη, ὅτε δοκεῖ ἀπιέναι ἡ Κόρη. Fr. 60.

6. Les statues des tyrannicides étaient en face du Métroon, οὐ μακρὰν τῶν Εὐδανέμων τοῦ βωμοῦ· ὅστις δὲ μεμύηται ταῖν θεαῖν ἐν Ἐλευσινίῳ (cod. Ἐλευσῖνι) οἶδε τὸν Εὐδανέμου βωμὸν ἐπὶ τοῦ δαπέδου ὄντα. Arrian., *Anab.*, III, 16.

Pour expliquer leur nom, qui n'indique pas une descendance, mais une fonction, Tœpffer a supposé que le héros Εὐδάνεμος (εὔδειν-ἄνεμος) est celui qui apaise les vents, et il le rapproche des Ἀνεμοκοῖται de Corinthe, auxquels on attribuait la même puissance [1] ; conjecture ingénieuse ; mais qui ne s'appuie sur aucun texte. Le seul témoignage que nous ayons est une courte note d'Hésychius : Εὐδάνεμος· ἄγγελος παρὰ Ἀθηναίοις. Les Εὐδάνεμοι seraient donc des *messagers*, comme les Κήρυκες sont des hérauts. Ils avaient quelque office de ce genre à remplir dans les Mystères, car ils intentèrent aux Kéryces un procès pour revendiquer le droit de leur famille à l'exercer. Nous ne connaissons que l'objet du procès et le titre de l'un des discours prononcés : Διαδικασία Εὐδανέμων πρὸς Κήρυκας ὑπὲρ τοῦ κανῶς [2]. Les deux familles se disputaient sans doute le privilège de porter la corbeille sacrée dans une des cérémonies d'Éleusis. Il est possible que les Κήρυκες, qui étaient relativement des nouveaux venus dans le culte des Deux Déesses, aient supplanté, dans ses attributions une famille plus ancienne, et que celle-ci ait cherché à défendre la faible part qui lui avait été laissée.

5. Φυταλίδαι. — Famille dont le centre religieux était sur les bords du Céphise, aux portes d'Athènes. Il y avait là, sur la voie Sacrée, un temple de Déméter et de Coré. Suivant la tradition rapportée par Pausanias

1. Tœpffer, *Attische Genealogie*, p. 111.

2. *Orat. attic.*, éd. Didot, t. II, p. 451. — Dans les comptes d'Eleusis (329/8) figure l'achat d'une corbeille destinée aux Deux Déesses : κανοῦν Ἐλευσῖνάδε [τ]οῖν Θ[εο]ῖν. — (*Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 202, l. 39.) — Peut-être sont-ce les Εὐδάνεμοι (messagers) qui sont mentionnés dans une phrase d'Arnobe : « Ab Eumolpo et gens effluit Eumolpidarum et ducitur clarum illud apud Cecropios nomen, et qui postea floruerunt *caduceatores*, hierophantæ atque præcones. » *Adv. gent.*, VI, 174.

(I, 37), le héros Phytalos aurait reçu Déméter dans sa demeure, et celle-ci, en récompense, lui aurait donné le figuier. Une inscription rappelait l'hospitalité de Phytalos et le bienfait de la déesse. Ce qui est certain, c'est que ce faubourg d'Athènes était appelé Ἱερὰ Συκῆ, que les objets sacrés apportés d'Éleusis y faisaient une station avant d'entrer en ville et qu'il y avait une construction entretenue aux frais du trésor des Deux Déesses [1]. Les Φυταλίδαι, à l'époque historique, étaient donc rattachés au culte d'Éleusis, sans que nous sachions quelles étaient leurs attributions.

6. Βουζύγαι [2]. — Plutarque a parlé de trois labourages sacrés qui avaient lieu en Attique, l'un à Skiron, l'autre dans la plaine Raria, le troisième au pied de l'Acropole [3]. Il était exécuté par les soins des descendants du héros Bouzygès. L'une des branches de la famille était en possession de ce ministère pour Éleusis, comme le dit très nettement un scholiaste du rhéteur Aristide : Βουζύγαι καλοῦνται οἱ τὰς ἱερὰς βοῦς τὰς ἐν Ἐλευσῖνι ἀροτριώσας τρέφοντες· ἐκ τούτων δὲ ὁ Περικλῆς κατήγετο· τὸ γένος δὲ τοῦτο ἦν ἱερόν [4]. Une inscription, du règne des Sévères, ajoute quelque autorité au témoignage du scholiaste. A la suite d'une fondation pieuse faite pour fournir aux dépenses d'un sacrifice est gravée la liste de ceux qui ont droit à une part des victimes, et parmi eux figure le Βουζύγης [5].

1. Comptes de 420 : ἐφ' Ἱερ[ᾶι] Συκῆι κέραμον σκ[ευά]σαντι. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1888, p. 50, l. 21. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 170, l. 21.
2. Tœpffer, *Attische Genealogie*, p. 136.
3. Plutarch., *Moral.*, éd. Didot, p. 171.
4. Schol. Aristid., III, 473, éd. Dindorf.
5. Voir à la fin du chapitre suivant.

Ἱερὰ γερουσία.

Le sénat sacré est connu seulement par deux inscriptions de l'époque impériale qui nous apprennent fort peu de chose : Ἡ ἱερὰ γερουσία Μ. Αὐρήλιον Λιθοφόρον Πρόσδεκτον... ἄρξαντα τοῦ Κηρύκων γένους, ἄρξαντα τῆς ἱερᾶς γερουσίας [1]. — Ἡ πόλις Λ. Μέμμιον ἐπὶ βωμῷ Θορίκιον.. προεσβευτήν τε πολλάκις περὶ τῶν μεγίστων, ἐν οἷς καὶ περὶ γερουσίας [2]. Pour la composition et les attributions du sénat sacré, on est réduit aux conjectures. Je crois probable qu'il était formé des représentants de toutes les familles attachées au culte d'Éleusis, et qu'il était appelé à régler leur action commune ou à prononcer entre elles, pour éviter d'en arriver à un procès devant les tribunaux de la cité. Peut-être aussi était-il chargé, lors de la désignation des prêtres, de l'examen préalable ou δοκιμασία. Mais, je dois le répéter, ce ne sont là que des conjectures.

1. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 702.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 78.

CHAPITRE VII

HIÉROPHANTE.

Le hiérophante nommé à vie et désigné par le sort ; conditions requises. — Célibat ? — Hiéronymat. — Rites de l'ordination ; costume ; attributions. — Pas de doctrine secrète. — Émoluments et honneurs. — Liste des hiérophantes connus jusqu'à l'époque impériale.

Dadouque. — Difficultés sur le mode de désignation. — La charge appartient à la famille des Kéryces jusqu'à la fin du paganisme. — Le dadouque continue à être mêlé aux affaires publiques. — Purification appelée Διὸς κώδιον. — Le héraut sacré. — Le prêtre de l'autel. — Ministres subalternes.

Sacerdoces féminins. — Les deux hiérophantides. — Collège des prêtresses. — La prêtresse à vie de Déméter représente la plus ancienne religion d'Éleusis. — Son importance, ses attributions. — Procès avec le hiérophante.

Un catalogue du temps des Sévères.

Le hiérophante était pris parmi les Eumolpides, et depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du paganisme, la famille resta en possession de cette charge [1].

Elle n'était pas héréditaire ; deux hiérophantes, dont l'un fut le successeur immédiat de l'autre, étaient inscrits dans deux dèmes différents [2]. Il n'y avait donc pas une branche privilégiée ; tout membre de la famille qui réunissait les conditions nécessaires pouvait être appelé.

Le mode de désignation n'a pas été fixé jusqu'ici. On

1. Harpocration a cité Hellanicos comme ayant traité de la famille des hiérophantes : περὶ δὲ τοῦ γένους τῶν ἱεροφαντῶν δεδήλωκεν Ἑλλάνικος ἐν δευτέρῳ Ἀτθίδος. *Fr. hist. gr.*, éd. Didot, t. II, p. 54.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1047, col. 2, l. 12 et 18. — Un seul hiérophante Χαιρήτιος appartenait au dème d'Éleusis ; tous les autres, dont nous connaissons le démotique, étaient inscrits dans des dèmes différents.

n'a pas remarqué un passage du scholiaste de Pathmos, qui tranche la question : Καὶ γένος ἕκαστον ἄνδρας εἶχε τριάκοντα τοὺς εἰς τὰ γένη τεταγμένους, οἵτινες γεννῆται ἐκαλοῦντο, ὧν αἱ ἱερωσύναι ἑκάστοις προσήκουσαι ἐκληροῦντο, οἷον Εὐμολπίδαι καὶ Κήρυκες καὶ Ἐτεοβουτάδαι [1].

Pour cette dernière famille, un passage de la Vie des Dix Orateurs est d'accord avec l'auteur, probablement Aristote, cité par le scholiaste. Plutarque, énumérant les descendants de Lycurgue, qui était de la famille des Étéobutades, dit qu'Habron avait été désigné par le sort pour le sacerdoce de Poseidon : Ἅβρων λαχὼν ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην καὶ παραχωρήσας τῷ ἀδελφῷ Λυκόφρονι· καὶ διὰ τοῦτο πεποίηται ὁ Ἅβρων προσδιδοὺς αὐτῷ τὴν τρίαιναν [2]. Le hiérophante, comme le dadouque, était donc désigné par le sort ; mais le tirage n'avait lieu qu'entre ceux qui laissaient mettre leurs noms dans l'urne et le nombre des candidats dut toujours être assez restreint.

Avant d'entrer en charge, était-il soumis à cet examen qui précédait l'exercice de toutes les charges publiques et que les Athéniens appelaient δοκιμασία ? Elle était d'un usage si universel dans la république qu'il serait difficile d'admettre une exception pour le hiérophante. Si les témoignages font défaut pour celui-ci, deux textes attestent que le dadouque était examiné avant de remplir ses fonctions [3]. Du reste, les prêtres athéniens avaient

1. *Bull. de corr. hellén.*, 1877, p. 152. Le passage, sauf les derniers mots οἷον, etc., est cité, à peu près dans les mêmes termes, par d'autres grammairiens (*Fr. hist. gr.*, éd. Didot, t. II, p. 166). Il est emprunté à l'un des chapitres perdus de la Πολιτεία, dans lequel Aristote décrivait la constitution primitive d'Athènes ou les modifications introduites par Thésée. — Harpocration donne la variante ἐξ ὧν αἱ ἱερωσύναι αἱ ἑκάστοις προσήκουσαι ἐκληροῦντο.

2. Plutarch., X orat. *Lycurg.*, éd. Didot, p. 843.

3. Voir plus loin.

à subir une δοκιμασία beaucoup plus étendue que les autres magistrats. Outre les conditions exigées de ceux-ci, elle portait sur les qualités physiques : une difformité, une mutilation entraînait l'exclusion des fonctions religieuses. On demandait encore plus au hiérophante. La majesté de l'attitude et de la tenue était une des qualités qu'il devait posséder. Un âge avancé, une voix juste semblent, d'après Arrien, avoir été une des conditions positivement exigées [1]. J'ai expliqué précédemment pour quelle raison on attachait tant d'importance à la justesse de la voix [2]. Pour l'efficacité des formules mystérieuses que le hiérophante avait à prononcer, la justesse des intonations n'était pas moins nécessaire que l'exacte reproduction des syllabes. Le nom même du premier hiérophante, Eumolpos, en est une preuve, et il est naturel que ses successeurs aient eu à justifier d'une qualité aussi essentielle pour l'accomplissement de leur mission. En outre, on verra, par le rôle que jouait le hiérophante dans les cérémonies et les révélations de l'initiation, quelle connaissance il devait avoir des traditions et du rituel liturgique. C'est par exception seulement qu'on aurait pu trouver toutes ces conditions si diverses réunies chez le père et le fils ; on était obligé de chercher un candidat dans la famille tout entière. En fait, sur sept hiérophantes dont nous connaissons le démotique avant l'empire, il n'y en a que deux qui soient du même dème [3] ; la charge a donc appartenu à diverses branches des Eumolpides. Il n'en fut pas de même pour le dadouque, dont les fonctions étaient moins difficiles et moins importantes ; plus d'une fois, elles se perpé-

1. Οὐκ ἐσθῆτα ἔχεις, ἣν δεῖ τὸν ἱεροφάντην, οὐ στρόφιον οἷον δεῖ, οὐ φωνὴν, οὐχ ἡλικίαν, οὐχ ἡγνευκας ὡς ἐκεῖνος ; Arrian. *Dissert.*, *Epict.*, III, 21.

2. Voir p. 149-150.

3. Voir la liste, à la fin du chapitre.

tuèrent pendant plusieurs générations dans la même branche des Kéryces.

Deux renseignements intéressants peuvent être tirés du chapitre où Pausanias parle des mystères de Phlius, que les habitants déclaraient avoir été fondés par l'Éleusinien Dysaulès. L'auteur signale quelques différences qui existaient entre les deux cultes : Τῆς δὲ πόλεως αἱ Κελεαὶ πέντε που σταδίους μάλιστα ἀπέχουσι, καὶ τῇ Δήμητρι ἐνταῦθα δι' ἐνιαυτοῦ τετάρτου τὴν τελετὴν καὶ οὐ κατὰ ἔτος ἄγουσιν. Ἱεροφάντης δὲ οὐκ ἐς τὸν βίον πάντα ἀποδέδεικται, κατὰ δὲ ἑκάστην τελετὴν ἄλλοτέ ἐστιν ἄλλος σφίσιν αἱρετός, λαμβάνων, ἣν ἐθέλῃ, καὶ γυναῖκα. Καὶ ταῦτα μὲν διάφορα τῶν ἐν Ἐλευσῖνι νομίζουσι, τὰ δὲ ἐς αὐτὴν τὴν τελετὴν ἐκείνων ἐστὶν ἐς μίμησιν [1].

Du texte de Pausanias il ressort que le hiérophante d'Éleusis : 1° était à vie ; 2° qu'il ne pouvait pas être marié.

Sur le premier point, son assertion est confirmée par les inscriptions. Elles nous font connaître un certain Flavius, installé hiérophante sous le règne d'Antonin et encore en charge dans l'année 166, où il initia l'empereur Lucius Verus [2]. Nous possédons aussi les vers gravés sur le piédestal de Glaucos, qui mourut après avoir rempli ses fonctions pendant dix ans :

Γηραλέην ψυχὴν ἐπ' ἀκμαίῳ σώματι Γλαῦκος
καὶ κάλλει κεράσας κρείττονα σωφροσύνην
Ὄργια πᾶσιν ἔφαινε βροτοῖς φαεσίμβροτα Δηοῦς
εἰναετές, δεκάτῳ δ' ἦλθε πρὸς ἀθανάτους [3].

Sur le second point, il paraît plus difficile d'arriver à une conclusion rigoureuse. Il y a de nombreux exemples de prêtres et de prêtresses auxquels la loi religieuse des

1. Pausan., II, 14.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 111.
3. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 81.

Grecs imposait la virginité, le célibat ou une continence temporaire ; mais ce n'était pas une règle générale pour tous les prêtres d'une même divinité ; c'était une prescription locale, tenant aux légendes et aux traditions de tel ou tel sanctuaire, comme on le voit au sujet du prêtre d'Hercule μισογύνης en Phocide [1]. Il faut donc examiner chaque cas séparément.

Plusieurs des hiérophantes athéniens que nous connaissons avaient été mariés, mais c'était peut-être avant leur élévation au sacerdoce [2]. Devaient-ils alors se séparer de leur femme ? La phrase de Pausanias semble indiquer la nécessité du célibat ; mais dans un texte d'Arrien, il est seulement question d'une continence temporaire [3]. Plusieurs auteurs chrétiens parlent de l'emploi de la ciguë comme d'un remède usité pour l'assurer [4], sans dire nettement si elle est perpétuelle ou bornée au temps des fêtes. On voit en effet, dans quelques règlements religieux, que le commerce avec une femme était un cas d'impureté et qu'une purification était exigée avant d'entrer dans le temple [5] ; mais aucune idée de faute morale n'y était attachée, c'était une souillure matérielle, comme celle qu'entraînait le contact d'un mort ou l'absorption de certains aliments. A mon avis, la continence imposée au hiérophante n'a pas d'autre signification, et elle n'était exigée que pour la durée des Mystères. Elle ne rendait donc pas le célibat nécessaire. La question néanmoins, étant donné le témoignage contraire de Pau-

1. Plutarch., *Mor.*, éd. Didot, p. 492.
2. Isæus, VII, 9. — Hyper., fr. 238, éd. Didot.
3. Οὐχ ἥγνευκας dans le passage d'Arrien cité plus haut. Ἅγνος équivaut au latin *castus*. Pour l'initiation aux Bacchanales, Tite-Live dit : *decem dierum castimonia opus esse*, XXXIX, 9. Cf. Hesychius, ἁγνεύειν· καθαρεύειν ἀπό τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ.
4. Ὁ ἱεροφάντης.... εὐνουχισμένος διὰ κωνείου. *Philosophum*, V, 1.
5. *Inschr. von Pergamon*, n. 255. — *gr. insul.*, t. XII, fasc. 1, n. 789.

sanias, serait toujours restée un peu douteuse, sans une inscription découverte à Éleusis. C'est la dédicace d'une statue élevée par sa femme à un hiérophante en charge : Ἱεροφάν[την] Μενε[κλ]είδην Θεοφή[μου Κυδ]αθηναιέα ἡ γυνη [1]. Il est donc certain maintenant, au moins jusqu'au premier siècle avant notre ère, que les hiérophantes athéniens pouvaient être mariés et conserver leur femme, même pendant leur sacerdoce. Si Pausanias n'a pas commis une erreur, on devra supposer que l'obligation du célibat fut introduite sous les Antonins ; mais la dédicace de Ménécleidès prouve qu'elle n'existait pas avant l'empire.

Les choses se passèrent à peu près de même pour le hiéronymat. Sous l'empire, le hiérophante et les principaux dignitaires d'Éleusis n'étaient plus désignés par leur nom, mais par le titre de leur charge. Lucien raconte que le hiérophante et le dadouque firent arrêter et traîner devant les magistrats un homme qui les avait appelés par leur nom propre, quoiqu'il sût bien que, depuis leur consécration, ils étaient devenus hiéronymes [2]. De fait, dans les inscriptions impériales, on trouve les titres Ἱεροφάντης, Δᾳδοῦχος, etc., substitués au nom propre. Comme en témoignent deux inscriptions, il y avait une cérémonie religieuse dans laquelle ils étaient censés plonger leur nom dans les profondeurs de la mer, et dès lors, il ne devait plus être répété, au moins de leur vivant. Sur la statue d'un hiérophante :

Οὔνομα δ'ὅστις ἐγὼ μὴ δίζεο· θεσμὸς ἐκεῖνο
Μυστικὸς ᾧχετ' ἄγων εἰς ἅλα πορφυρέην.
'Αλλ' ὅταν εἰς μακάρων ἔλθω καὶ μόρσιμον ἦμαρ,
Λέξουσιν τότε δὴ πάντες ὅσοις μέλομαι.

1. *Bull. de corr. hellén.*, 1895, p. 128. Cf. p. 130.

2. Εἶτ' εὐθὺς ἐντυγχάνω δᾳδούχῳ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἀρρητοποιοῖς Δεινίαν σύρουσιν ἄγδην ἐπὶ τὴν ἀρχήν, ἔγκλημα ἐπάγοντας, ὅτι ὠνόμαζεν αὐτοὺς, καὶ ταῦτα εὖ εἰδὼς ὅτι ἐξ οὗπερ ὡσιώθησαν, ἀνώνυμοί τέ εἰσι καὶ οὐκέτι ὀνομαστοὶ ὡς ἂν ἱερώνυμοι ἤδη γεγενημένοι. Lucian., *Lexiphanes*, 10.

En effet, on lit, au-dessous, des vers ajoutés après la mort du hiérophante :

Νῦν ἤδη παῖδες κλυτὸν οὔνομα πατρὸς ἀρίστου
Φαίνομεν ὃ ζωὸς κρύψεν ἁλὸς πε[λάγει·]
Οὗτος Ἀπολλώνιος ἀοίδιμος...[1]

De même sur la statue d'une hiérophantide :

Μήτηρ Μαρκιανοῦ, θυγάτηρ Δημητρίου εἰμί·
Οὔνομα σιγάσθω· τοῦτ' ἀποκληζομένη,
Εὔτέ με Κεκροπίδαι Δηοῖ θέσαν ἱερόφαντιν.
Αὐτὴ ἀμαιμακέτοις ἐγκατέκρυψα βυθοῖς[2].

A la fin même du paganisme, en 396, Eunape ne se croyait pas permis d'écrire le nom du hiérophante qui l'avait initié [3].

Quel était le sens du hiéronymat ? Voulait-on cacher la personnalité du hiérophante et l'absorber dans sa dignité sacerdotale ? Nullement ; puisque le titre était accompagné des prénoms romains ou du nom du père et du démotique, qui suffisaient à le faire reconnaître, comme Claudius Hiérophantès du dème de Marathon [4] ou Hiérophantès, fils de Ménécleidès, du dème de Kydathénæon [5]. Encore moins faut-il y voir un sentiment d'humilité, comme chez les premiers chrétiens, qui, sur leur tombe, faisaient graver seulement : « Serviteur du Christ », Δούλου Χριστοῦ [6]. Remarquons en effet, dans l'anecdote de Lucien, que Dinias fut accusé pour avoir manqué de respect au hiérophante et au dadouque, en les appelant par leur nom au lieu de les saluer par leur titre. Au contraire, à l'époque classique, le nom du

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 79.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 900.
3. Eunap., *in Maximo*, p. 52.
4. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 10
5. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1045.
6. P. Foucart, *Inscript. du Péloponnèse*, 76 *i.* — *Inscr. gr.*, t. VII, n. 178. Dittenberger suppose à tort qu'il manque un nom propre au commencement ; l'inscription est complète.

hiérophante n'avait rien de secret. Dans un plaidoyer, Isée désigne nominativement Lacrateidès, qui était alors revêtu de cette dignité [1]. On a découvert un décret des Éleusiniens, du quatrième siècle, en l'honneur du hiérophante en charge, Hiérocleidès [2]. Longtemps après, vers 275, les Kéryces et les Eumolpides, désireux de témoigner leur reconnaissance à un autre hiérophante, ne crurent pas violer une loi religieuse en énonçant dans leur décret son nom, celui de son père et le démotique [3]. Plus tard encore, la femme du hiérophante, consacrant la statue de son mari dans l'enceinte même du temple, ne se faisait aucun scrupule de faire graver son nom sur le piédestal [4]. Nous pouvons donc affirmer, en nous appuyant sur les textes épigraphiques répartis du quatrième siècle au premier avant notre ère, que le hiéronymat n'était pas alors une règle obligatoire. C'était, du moins, un usage, et nous pouvons encore, grâce aux inscriptions, en suivre les progrès. Dans un catalogue du règne d'Alexandre, on trouve ὁ ἱεροφάντης, mais ce n'est pas encore le hiéronymat [5]. Celui-ci paraît pour la première fois vers la fin du troisième siècle [6] ; le titre Ἱεροφάντης, sans article, remplace alors le nom propre, et il est toujours suivi de la mention du père et du dème. Dès lors, cette désignation a prévalu, mais sans être encore exclusive de l'autre, car les deux se rencontrent pour le même personnage [7]. Comme, dès le commencement, l'élévation d'un Eumolpide à la dignité de hiérophante donnait lieu à une cérémonie religieuse, à une sorte de consécration,

1. Διδοὺς αὐτὴν Λακρατείδῃ τῷ νῦν ἱεροφάντῃ γεγενημένῳ. Isæus, VII 9.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1897, p. 33.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 597 *c*, p. 150.
4. *Bull. de corr. hellén.*, 1895, p. 128. Voir le texte cité p. 173.
5. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 948.
6. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 949, complété t. IV, p. 215.
7. Voir la liste des hiérophantes, n. 12.

ἐξ οὗπερ ὡσιώθησαν, dit Lucien ; à partir de ce moment, et pour lui faire honneur, on le désignait souvent par le titre de sa charge. Celle-ci étant à vie, l'usage devint peu à peu une règle, et, sous l'empire, on attacha à cette désignation une valeur mystique qu'elle n'avait pas à l'origine.

Aucun témoignage de l'époque classique pour l'installation du hiérophante ; quelques textes seulement de la période romaine. Deux inscriptions métriques parlent d'une cérémonie où un hiérophante et une hiérophantide cachèrent leur nom dans les abîmes de la mer [1]. Nous avons vu que le hiéronymat était de date assez récente. La cérémonie à laquelle font allusion les deux épigrammes ne fut probablement, à l'origine, qu'un bain sacré. De même que les mystes, au jour de ἅλαδε μύσται, le hiérophante, après sa nomination, se plongeait dans les flots de la mer, auxquels les Grecs attribuaient une vertu purificatrice. Les Athéniens de l'empire tirèrent de là une loi mystique, θεσμὸς μυστικός, qui le dépouillait de son nom et interdisait de le révéler avant sa mort.

Après la purification, commençaient les cérémonies qui transformaient un simple nombre des Eumolpides ou des Kéryces en un hiérophante, ou un dadouque. L'acte final, le seul que nous connaissions, consistait à lui ceindre la tête d'un bandeau, στρόφιον, et à lui imposer des bandelettes, στέμματα, qui tombaient sur les épaules. La collation de ces insignes l'investissait du pouvoir sacerdotal et lui conférait le droit de communiquer les secrets des Mystères [2]. Dès lors, il était marqué d'un caractère sacré (ὁσιωθείς). La prise du bandeau devait

1. Voir les textes cités p. 173-174.

2. Ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις ὥστε καὶ ἑτέροις ὅστις παρέλαβε τελετὰς παραδοῦναι δύνασθαι, δαδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντίας ἢ τινὸς ἄλλης ἱερωσύνης. Theo. Smyrn., éd. Dupuy, p. 18

s'accomplir avec apparat et être entourée d'une grande solennité. Un hiérophante, au deuxième siècle, rappelait comme un titre de gloire, qu'il avait eu l'honneur de le ceindre, en présence de l'empereur Antonin [1].

Le costume du hiérophante et du dadouque aurait été imité, suivant Athénée, de celui qu'Eschyle inventa pour les acteurs tragiques [2]. C'est peu croyable : il faut retenir seulement le fait qu'il y avait une certaine ressemblance entre le costume tragique et la longue tunique traînante du hiérophante [3]. La robe des prêtres éleusiniens était en laine couleur de pourpre avec des broderies [4]. La chevelure longue était relevée sur la tête et retenue par le στρόφιον [5]. Comme tout le personnel du culte éleusinien, le hiérophante portait une couronne de myrte [6]. Naturellement, il ne revêtait ce costume majestueux que pour les cérémonies et, en particulier, pendant l'initiation. L'acte d'accusation de Thessalos contre Alci-

1. Τὸ στρόφιον παρὰ τῷ Αὐτοκράτορι Θεῷ Ἀντωνείνῳ λαβόντα. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 114.

2. Αἰσχύλος ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν καὶ σεμνότητα, ἣν ζηλώσαντες οἱ ἱεροφάνται καὶ δᾳδοῦχοι ἀμφιέννυνται. Athen., *Deipnosoph.*, I, 21.

3. Cf Pringsheim, *Archæol. Beiträge zur Geschichte des eleus. Kults*, 1905, p. 1-14.

4. Ἡμεροκαλλές· φοινικοῦν ἔριον διαπεποικιλμένον, ᾧ χρῶνται πρὸς τὰς ἱερουργίας Ἀθήνησιν, ὡς Θεόδωρος ὁ παναγὴς προσαγορευόμενος ἐν τῷ α' περὶ τοῦ Κηρύκων γένους καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ ὀνόματος ἀποδιδούς. Γράφει δὲ οὕτως· καλεῖται δὲ ἡμεροκαλλὲς διὰ τὸ πεπλύσθαι καὶ βεβάφθαι καὶ εἰργάσθαι ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ· κάλλη δὲ προσαγορεύεται τὰ ἄνθη. *Etym. Magn.*, p. 429. — Ἐπὶ τούτοις ἱέρειαι καὶ ἱερεῖς στάντες κατηράσαντο πρὸς ἑσπέραν καὶ φοινικίδας ἀνέσεισαν, κατὰ τὸ νόμιμον τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον. — Lysias, VI, 51

5. Arrian., *Dissert. Epictet.*, III, 21. — Cf. le dadouque Callias à Marathon, qu'un barbare adore οἰηθεὶς βασιλέα διὰ τὴν κόμην καὶ στρόφιον εἶναι. — Plutarch., *Aristid.*, 5.

6. Ἴστρος (φησὶ) καὶ τὸν ἱεροφάντην καὶ τὰς ἱεροφάντιδας καὶ τὸν δᾳδοῦχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυρρίνης ἔχειν στέφανον. *Fr. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 421.

biade relevait ce port du costume comme une preuve de ses intentions sacrilèges [1].

La charge du hiérophante était à la fois un sacerdoce et une magistrature, ἀρχὴ τῆς ἱερωσύνης, comme le dit une inscription. Bien qu'il prît part à toutes les cérémonies qui touchaient à la religion de Déméter et de Coré, sa fonction essentielle était la célébration des Mystères, et, comme chef des Eumolpides, son autorité s'étendait sur tous ceux qui y concouraient. Aucun témoignage ancien n'a été conservé qui retrace l'ensemble de ses attributions; j'ai réuni et groupé les textes épars dans les auteurs et les inscriptions ; ils nous donneront une idée incomplète, il est vrai, suffisante toutefois, de l'importance de son rôle.

C'est lui qui donnait les instructions aux spondophores chargés d'annoncer aux villes grecques la trêve sacrée et de les inviter à y participer [2].

Aux Grands Mystères, le transport des ἱερά d'Éleusis à Athènes et leur retour s'effectue sous la direction et la surveillance du hiérophante ; c'est à lui et à la famille des Eumolpides que fut communiqué le décret qui réglait le rôle des éphèbes dans la procession [3].

Après l'arrivée des ἱερά dans l'Éleusinion d'Athènes, de concert avec le dadouque, il faisait la proclamation appelée πρόρρησις, ou défense à certaines catégories de personnes de se présenter aux mystères [4]. Avait-il le droit d'interdire l'initiation à ceux qu'il en jugeait indignes ?

1. Ἔχοντα στολὴν οἵανπερ ἱεροφάντης ἔχων δεικνύει τὰ ἱερά. — Plutarch., *Alcib.*, 22. — Οὗτος γὰρ ἐνδὺς στολὴν μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυε τοῖς ἀμυήτοις. — Lysias, VI, 51.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 597 *c*. Pour les spondophores, voir *Troisième partie*.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5.

4. Voir *Troisième partie*.

Un seul exemple est connu, celui du célèbre magicien Apollonius de Tyane [1]. Mais la chose n'est pas invraisemblable. Les mystères étant la propriété des Eumolpides et des Kéryces, les deux familles étaient juges des cas d'exclusion qui n'avaient pas été prévus dans la πρόρρησις, et elles pouvaient avoir remis au chef du sacerdoce le soin de prendre une décision.

Pendant le séjour des ἱερά à Athènes, le hiérophante ne pouvait pas rester inactif. Il s'agissait en effet d'achever la préparation des mystes. Ceux-ci étaient répartis par petits groupes et instruits par les mystagogues, qui étaient pris exclusivement dans les deux familles sacrées. Au hiérophante revenait la surveillance générale ; nous n'avons comme témoignage positif qu'un passage de Dion Chrysostome [2] ; mais cette surveillance est tellement conforme à la nature des choses qu'il suffit à lui seul pour en établir la réalité.

C'était naturellement dans les cérémonies de l'initiation que le hiérophante jouait le rôle le plus actif et le plus important. Il sera étudié en détail dans la *Troisième partie*. Je me borne maintenant à signaler brièvement les parties principales de son ministère. Il prenait part à la célébration des drames liturgiques, l'Enlèvement de Coré et le Mariage Sacré. Dans l'initiation, c'était lui qui prononçait les paroles mystérieuses qu'il était interdit de répéter aux profanes, τὰ ἀπόρρητα ; c'était encore lui qui découvrait aux mystes les Objets Sacrés, τὰ ἱερά.

Etait-il possesseur d'une doctrine plus haute qu'il révélait à des privilégiés ? Cette idée très répandue n'a

1. Ὁ δ' ἱεροφάντης οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά· μὴ γὰρ ἄν ποτὲ μυῆσαι γόητα, μηδὲ τὴν Ἐλευσῖνα ἀνοῖξαι ἀνθρώπῳ μὴ καθαρῷ τὰ δαιμόνια. Philostr., *Vita Apollon.*, IV, 18

2. Ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς μυστηρίοις ὁ ἱεροφάντης οὐχ ἅπαξ προαγορεύει τοῖς μυουμένοις ἕκαστον ὧν χρή. Dio Chrysost., XVII, 273.

d'autre fondement qu'un passage de Théodoret. Lue isolément, la première phrase paraîtra décisive, et elle a été souvent citée comme un argument péremptoire : « Tous ne connaissent pas ce que sait le hiérophante ; la foule ne voit que ce qui est représenté ; ceux qui ont le titre de prêtres accomplissent les rites des mystères ; mais le hiérophante seul connaît la raison de ce qu'il fait et il la découvre à qui il le juge convenable [1]. » Mais qu'on prenne la peine de lire la suite. On s'apercevra d'abord que l'auteur parle des mystères de Lampsaque et non de ceux d'Éleusis ; ensuite, que le gardien de ces secrets ne révèle aucun dogme sur l'unité de Dieu ou la vie future, mais qu'il donne, sur la représentation de Priape, une explication d'un symbolisme aussi grossier qu'enfantin.

La célébration des Mystères, tel était, avant tout, l'objet des fonctions du hiérophante ; mais il tenait à Éleusis une place trop considérable pour rester étranger aux cérémonies des autres temples, alors même que ceux-ci avaient leurs ministres particuliers.

Nous savons, par exemple, que Pluton avait à Éleusis un sanctuaire, séparé de celui de Déméter par un péribole ; son culte était desservi par une prêtresse [2] ; et cependant il est probable que le hiérophante intervenait, lorsque les ἱερά étaient transportés dans son temple [3]. Pour le culte de Pluton à Athènes, c'était lui qui désignait les citoyens chargés d'offrir au dieu le banquet sacré [4].

1. Théodoret, t. IV de la collection Migne, p. 820.

2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895. p. 100. Cf. *Bull. de corr. hellén.*, 1883, p. 387.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 597 c.

4. Τούσδε ἐπιώψ[ατο] ὁ ἱεροφάντης [τὴν κλίνην στρῶ]σαι τῶι Πλούτωνι, καὶ τὴν τράπ[εζαν κοσμῆσαι] κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ [θεοῦ]. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 948 ; cf. 949, 950.

Il en était de même pour la fête très ancienne des Καλαμαῖα, célébrée au moment où se formait la tige du blé. Elle se rattachait au cycle des Thesmophories, d'où les hommes étaient exclus [1], et, comme les autres fêtes d'un caractère agraire, telles que les Ἅλῳα, elle rentrait dans les attributions de la prêtresse de Déméter. Néanmoins le hiérophante, avec le démarque et le collège des prêtresses, organisait et conduisait la procession [2]. Bien entendu, ni l'un ni l'autre ne pénétrait dans le temple, où les femmes seules étaient admises en cette circonstance, à Éleusis aussi bien qu'au Pirée.

Un fragment d'un calendrier des fêtes d'Éleusis montre encore comment on avait recours au hiérophante pour des cérémonies qui ne faisaient pas partie des Mystères. Telle est la fête des Προηρόσια, célébrée en l'honneur de Déméter avant le labour d'automne. Elle était annoncée solennellement par les soins du hiérophante, le 5 du mois Pyanepsion, et comme honoraires, il avait droit, pour lui et son héraut, à un dîner de la valeur d'une drachme et demie [3]. La fête elle-même avait été instituée sur l'ordre de l'oracle de Delphes. Pour obtenir la fin d'une famine qui désolait toute la Grèce, Apollon avait ordonné au peuple athénien de sacrifier à Déméter au nom de tous les Grecs et à ceux-ci d'envoyer à Éleusis les prémices de leurs récoltes [4]. En souvenir de ce bienfait, on offrait à Apollon Pythien un sacrifice et un banquet

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, p. 422.

2. Συνετέλεσεν δὲ (le démarque) καὶ τὴν τῶν Καλαμαίων θυσίαν καὶ τὴν πομπὴν ἔστειλεν κατὰ τὰ πάτρια μετὰ τοῦ ἱεροφάντου καὶ τῶν ἱερειῶν. *Revue des études grecques*, 1893, p. 322. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 477 *c*.

3. Πένπτει ἱσταμένου. — Ἱεροφάντηι καὶ κήρυκι εἰς ἄριστον τὴν ἑορτὴν προαγορεύουσιν τῶν Προηροσίων. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 99.

4. Voir p. 57-58.

le 7 de Pyanepsion [1]. Naturellement, les portions à prélever sur les victimes revenaient au prêtre qui les immolait. Mais le hiérophante, avec les prêtresses d'Éleusis, assistait à la veillée sacrée, et ils y recevaient leur part de gâteaux secs et d'autres objets [2]. Sa présence en cette fête s'explique par le lien qui la rattachait indirectement au culte de Déméter.

Les revenus de la charge doivent avoir été considérables. Dès le cinquième siècle, le règlement lui assurait, aux Grands comme aux Petits Mystères, une redevance d'une obole par jour pour chacun des mystes [3]. Les données nous manquent pour fixer le nombre de ceux-ci ; nous ne savons pas non plus pendant combien de jours les mystes avaient à payer. Mais, s'il n'est pas possible de calculer exactement le total, il est visible néanmoins qu'il atteignait un chiffre élevé. La valeur en paraîtra d'autant plus forte, qu'on la rapprochera du salaire payé par la république aux membres du conseil des Cinq Cents ou à divers magistrats. On vient de voir que, pour deux cérémonies auxquelles prenait part le hiérophante, il recevait des honoraires en argent ou en nature. Sans aucun doute, il en était de même pour les autres fêtes et sacrifices du culte éleusinien.

Les honneurs s'ajoutaient au profit matériel. On a vu plus haut (p. 160) les couronnes décernées à un hiéro-

1. Ἀπολλώνιος καὶ σχεδὸν πάντες οἱ περὶ τῶν Ἀθήνησιν ἑορτῶν γεγραφότες Πυανεψιῶνος ἑβδόμῃ Πυανέψια Ἀπόλλωνι ἄγεσθαι φάσι. Harpocrat., in v. Πυανόψια.

2. Ἑβδόμῃ ἱσταμένου ΔΔ Ἀπόλλωνι Πυθίωι αἷς καὶ τὰ ἐφ' ἱεροῖς, πρόγονον καὶ τὰ μετὰ τούτου τράπεζαν κοσμῆσαι τῶι θεῶι· ἱερεώσυνα ἱερεῖ [une ligne effacée à dessein] ἱεροφάντηι καὶ ταῖς ἱερείαις ταῖς [ἐξ] Ἐλευσῖν[ος] ἐν τεῖ παννυχίδι παρέχειν σ[πο]νδὰς, ψαιστὰ καὶ τ... Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 99.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 133.

phante par les familles sacrées d'Éleusis. Voici maintenant une décision des Eumolpides et des Kéryces réunis dans un vote commun :

« Thrasyphon, fils d'Hièrocleidès, du dème de Xypété, a fait la proposition suivante : Attendu que le hiérophante Chærétios ne cesse d'être animé de bonne volonté à l'égard de la famille des Kéryces et des Eumolpides ; qu'il dit et fait tout ce qu'il peut d'avantageux pour eux ; qu'aux membres absents pour annoncer la trêve sacrée, il montre une bienveillance constante en leur traçant leur mission ; que dans sa charge de prêtre, il se conduit avec dignité, sans s'exposer à aucun reproche ; — afin donc que les Familles de leur côté montrent clairement qu'elles honorent ceux qui leur sont dévoués et qui sont dignes d'elles-mêmes :

« Les Kéryces et les Eumolpides décident de décerner au hiérophante Chærétios, fils de Prophétès, du dème d'Éleusis, un éloge et une couronne de myrte, suivant l'usage des ancêtres, en récompense du dévouement qu'il a montré de tout temps envers les Familles ; de proclamer cette couronne à Éleusis, dans le théâtre, lors du concours national des Dionysia. Les archontes de chacune des deux Familles qui seront successivement en charge veilleront à la proclamation de cette couronne ; le présent décret sera gravé sur une stèle de marbre et consacré à Eleusis dans la cour du temple ; les archontes des Familles veilleront à la confection et à la consécration de la stèle.

« Les Kéryces et les Eumolpides [décernent une couronne] au hiérophante Chærétios d'Éleusis [1]. »

1. Θρασυφῶν Ἱεροκλείδου Ξυπεταιὼν εἶπεν· Ἐπειδὴ ὁ ἱεροφάντης Χαιρήτιος εὔνους ὢν διατελεῖ τῶι γένει τῶι τε Κηρύκων καὶ Εὐμολπιδῶν καὶ λέγει καὶ πράττει ὅ τι ἂν δύνηται ἀγαθὸν ὑπὲρ αὐτῶν, καὶ τοῖς ἀποδημοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδοφορίας διατελεῖ μετ' εὐνοίας ἀπογράφων τὴν ἐπαγγελίαν, ἀναστρέφεται δὲ καὶ ἐν τεῖ ἀρχεῖ τῆς ἱερεωσύνης εὐσχημόνως, ἀνέγκλητον ἑαυτὸν

Le hiérophante n'avait pas à intervenir directement dans les affaires d'Éleusis et il n'était investi d'aucun pouvoir sur les habitants du dème [1] ; toutefois l'importance du sanctuaire était telle que les Éleusiniens avaient tout à attendre de ses bonnes dispositions à leur égard. Aussi n'est-on pas surpris de voir les démotes voter un décret en l'honneur du hiérophante Hiérocleidès pour le remercier du bien qu'il n'a cessé de leur faire, et lui décerner, avec d'autres privilèges, une couronne d'or de 500 drachmes [2].

Sous l'empire, le hiérophante occupait, au théâtre de Dionysos, un fauteuil de marbre placé au premier rang [3] ; dans les catalogues de la même époque, il figurait, avec le dadouque, le héraut sacré et le prêtre ἐπὶ βωμῷ, parmi les ἀείσιτοι qui avaient droit à la nourriture au prytanée [4].

Tels sont les honneurs et les privilèges du hiérophante actuellement connus par les inscriptions ; il est vraisemblable que de nouvelles découvertes épigraphiques

παρασκευάζων· ὅπως ἂν οὖν καὶ τὰ γένη φαίνηται τιμῶντες τοὺς ὄντας εὔνους τε καὶ ἀξίους ἑαυτῶν, ἀγαθεῖ τύχει, δεδόχθαι Κήρυξι καὶ Εὐμολπίδαις ἐπαινέσαι τὸν ἱεροφάντην Χαιρήτιον Προφήτου Ἐλευσίνιον καὶ στεφανῶσαι μυῤῥίνης στεφάνωι ὧι πάτριόν ἐστιν αὐτῶι εὐνοίας ἕνεκεν ἣν ἔχων διατελεῖ εἰς τὰ γένη καὶ ἀναγορεύειν τοῦτον τὸν στέφανον Διονυσίων τῶι πατρίωι ἀγῶνι Ἐλευσῖνι ἐν τῶι θεάτρωι, τῆς δὲ ἀναγορεύσεως τοῦ στεφάνου ἐπιμελεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας τοὺς ἀεὶ καθισταμένους ἐξ ἑκατέρου τοῦ γένους· ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα ἐν στήλει λιθίνει καὶ στῆσαι Ἐλευσῖνι ἐν τεῖ αὐλεῖ τοῦ ἱεροῦ, τῆς δὲ ποήσεως τῆς στήλης καὶ τῆς ἀναθέσεως ἐπιμεληθῆναι τοὺς ἄρχοντας τῶν γενῶν. Dans une couronne : Κήρυκες καὶ Εὐμολπίδαι τὸν ἱεροφάντην Χαιρήτιον Ἐλευσίνιον. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 257 *c*, p. 150.

1. A l'époque romaine, le hiérophante avait la surveillance des poids et mesures dont les marchands faisaient usage pendant la panégyris et probablement la haute police de toute la fête. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 476, l. 48.

2 Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1897, p. 33.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 271.

4. *Corpus inscr. attic.*, t. III, voir l'index.

viendront encore en grossir la liste. Après cette énumération, il reste à se demander quelle place il tenait dans la cité athénienne. Elle a beaucoup varié suivant les temps. Plutarque, voulant donner aux Grecs une idée de ce qu'était à Rome le *Pontifex maximus*, compare sa situation à celle du hiérophante : ὁ δὲ μέγιστος τῶν Ποντιφίκων... ἱεροφάντου τάξιν ἔχει [1]. Sans oublier les différences profondes qui existent entre Rome et Athènes, le rapprochement est assez juste, au moins pour l'époque de la domination romaine. Mais il n'en avait pas été de même à l'époque classique. La condition du hiérophante était alors celle des autres prêtres. Sauf pendant l'exercice de son ministère, il n'a rien qui le distingue des citoyens ordinaires. Le philosophe athée, Théodoros, peut l'aborder familièrement sur la place publique et se donner le plaisir de l'embarrasser par une question insidieuse [2]. A Éleusis, son autorité est acceptée et respectée dans l'accomplissement des cérémonies auxquelles il a droit de présider ; mais s'avise-t-il de vouloir l'étendre aux dépens des autres ministres du culte, ceux-ci veillent avec une attention jalouse au maintien de leurs attributions et les défendent vigoureusement. La cause est instruite par l'archonte-roi et jugée par les héliastes, comme toutes les contestations qui s'élèvent entre les prêtres ou les γένη au sujet de leurs privilèges [3]. Le procès de la prêtresse de Déméter contre le hiérophante et la condamnation d'Archias montrent assez clairement qu'il n'y a pas, même pour le chef du sacerdoce éleusinien, une juridiction exceptionnelle [4].

1. Plutarch., *Numa*, 9.
2. Diog. Laert., II, 101.
3. Διαδικάζει δὲ καὶ τοῖς γένεσι καὶ τοῖς ἱερεῦσι τὰς ἀμφισβητήσεις τὰς ὑπὲρ τῶν γερῶν ἅπασας οὗτος. Aristot., Πολιτ., 56.
4. Voir p. 154.

Tout autre est sa situation sous l'empire. Elle a grandi avec le succès toujours croissant des mystères, auxquels on se rend de toutes les parties du monde [1] ; les plus illustres des Romains se font initier, et même les empereurs [2]. Il en rejaillit un grand éclat sur les ministres qui président à l'initiation et surtout sur leur chef. D'autre part, il s'est formé à Athènes une sorte d'aristocratie sacerdotale qui se recrute parmi les familles de la noblesse, et celles d'Éleusis y tiennent le premier rang. Pas d'affaires sérieuses ; ils peuvent donc obtenir sans inconvénient les plus hautes charges et les magistratures. Avant d'arriver au sacerdoce, plusieurs hiérophantes ont été hérauts de l'Aréopage, agonothètes, cosmètes des éphèbes, stratèges des hoplites, archontes éponymes [3]. Ajoutez à cela les ambassades à Rome ; là, l'empereur, qui était presque toujours un initié, quelquefois même agrégé aux Eumolpides, accueillait avec considération un membre de cette illustre famille ; au retour, la faveur impériale le tirait du pair. Lorsque, à la fin de sa carrière, il ceint le bandeau, le hiérophante devient un pontife et s'élève presque au-dessus de l'humanité. Les anciennes cérémonies de l'installation prennent un caractère de grandeur mystérieuse ; les inscriptions qui traduisent le sentiment populaire en font un serviteur privilégié des dieux ; ceux-ci, après la mort, l'accueillent en leur société ou lui assurent une place d'honneur dans les îles des Bienheureux [4]. Le temps de la familiarité est passé ; c'est une insolence punissable de l'appeler

1. « Eleusina sanctam illam et augustam ubi initiantur gentes orarum ultimæ. » — Cicer., *De nat. deor.*, I, 119.

2. Voir P. Foucart, *Les empereurs initiés aux mystères d'Éleusis*, dans la *Revue de philologie*, 1893, p. 196-207.

3. *Bull. de corr. hellén.*, 1895, p. 113. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 114.

4. Ἀλλ' ὅταν εἰς μακάρων ἔλθω καὶ μόρσιμον ἦμαρ. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 79. — Δεκάτῳ δ' ἦλθε πρὸς ἀθανάτους. *Ibid.*, p. 81.

autrement que par son titre [1]. Les fidèles comparent les mérites de ceux qu'ils ont connus, vantent la majesté de l'un, la voix de l'autre ; un dévot, comme Eunape, n'ose pas proférer le nom du hiérophante qui l'initia et qu'il regarde presque comme un père spirituel [2]. La lutte contre le christianisme ne fit que rehausser sa grande situation : ce sont les mystères d'Éleusis que la religion et la philosophie s'unirent pour opposer au progrès de la nouvelle croyance [3]. Jusqu'à la fin du paganisme, le hiérophante resta le grand chef religieux, et Philostrate nous le représente officiant avec une majesté auguste, entouré de soins respectueux par les membres des familles sacrées [4].

LISTE DES HIÉROPHANTES ANTÉRIEURS A L'EMPIRE.

1. Ζάκορος. — Βούλομαι τοίνυν εἰπεῖν ἃ Διοκλῆς ὁ Ζακόρου τοῦ ἱεροφάντου, πάππος δὲ ἡμέτερος, συνεβούλευσε [5]. L'Eumolpide qui prononça le discours contre Andocide, vers 399, étant l'arrière-petit-fils de Zacoros, celui-ci est antérieur aux guerres médiques.

2. Θεόδωρος. — En charge lors de la condamnation d'Alcibiade en 415 et lors de son retour en 408 [6].

1. Lucian., *Lexiphanes*, 10.

2. Τὸν δὲ ἱεροφάντην κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὅστις ἦν τοὔνομα οὔ μοι θέμις λέγειν. Eunap., *in Maximo*, p. 52.

3. Telle est l'interprétation cosmogonique que Porphyre donnait des cérémonies de l'initiation : « le hiérophante représente l'image du démiurge ; le dadouque, celle du soleil ; l'épibomios, la lune ; le héraut sacré, Mercure ; les autres ministres, les astres inférieurs. » Porphyre cité par Eusèbe, *Præpar. evang.*, III, 117.

4. Οὐδὲ γὰρ ἐθεράπευον ὥσπερ τὰ γένη τῆς Ἐλευσῖνος ἱεροφάντην λαμπρῶς ἱερουργοῦντα. Philostr., *Soph.*, II, 10.

5. Lysias, *contra Andocid.*, 54.

6. Ἀφοσιουμένων δὲ τῶν ἄλλων Θεόδωρος ὁ ἱεροφάντης· Ἀλλ' ἐγώ, εἶπεν, οὐδὲ κατηρασάμην αὐτῷ κακὸν οὐδέν, εἰ μηδὲν ἀδικεῖ τὴν πόλιν. — Plutarch., *Alcib.*, 33.

3. Ἀρχίας. — Condamné pour impiété [1]. Le discours contre Néæra où le procès est rappelé est de 340 environ. D'autre part, un témoignage formel de Plutarque atteste qu'il était en charge en 379, puisqu'il avait alors averti l'archonte thébain du complot des bannis [2].

4. Λακρατείδης. — Εἰς Κόρινθόν τε στρατεύεσθαι μέλλων, εἴ τι πάθοι, διέθετο τὴν οὐσίαν καὶ ἔδωκε τῇ ἐκείνου μὲν θυγατρί, ἐμῇ δὲ μητρί, αὐτοῦ δὲ ἀδελφῇ, διδοὺς αὐτὴν Λακρατείδῃ τῷ νῦν ἱεροφάντῃ γεγενημένῳ [3]. Lacrateidès s'était marié à l'époque de la guerre de Corinthe (394), mais il ne fut hiérophante que beaucoup plus tard. Il était en charge lorsque fut prononcé le plaidoyer composé par Isée, c'est-à-dire entre 357 et 353. Il est donc postérieur à Archias, et probablement son successeur. La date que j'avais fixée d'après ces données, a été confirmée et précisée par le double témoignage d'Androtion et de Philochoros, que nous a rendu un papyrus du Musée de Berlin. Lacrateidès est contemporain de l'affaire de l'Orgas qui commença en 352, et, en 349, après la défaite des Mégariens, il fut chargé, avec le dadouque, de fixer les limites du domaine et de consacrer aux Deux Déesses les terres reprises sur les usurpateurs [4].

5. Ἱερο[κ]λ[ῆς ou εἰδῆς] Παιανιεύς. Décret des Éleusiniens en son honneur. D'après la rédaction et la forme des lettres, l'inscription date du milieu du quatrième siècle [5].

6. Un inventaire des épistates d'Éleusis, de 332, men-

1. Demosth., *contra Neær.*, 116.

2. Ἦκε γάρ τις ἐξ Ἀθηνῶν παρὰ Ἀρχίου τοῦ ἱεροφάντου πρὸς Ἀρχίαν τὸν ὁμώνυμον, ξένον ὄντα καὶ φίλον, ἐπιστολὴν κομίζων οὐ κενὴν ἔχουσαν οὐδὲ πεπλασμένην ὑπόνοιαν, ἀλλὰ σαφῶς ἕκαστα περὶ τῶν πρασσομένων φάσκουσαν, ὡς ὕστερον ἐπεγνώσθη. Plutarch., *Pelopid.*, 10 ; cf. *Moralia*, p. 720, éd. Didot.

3. Isæus, VII, 9.

4. Voir P. Foucart, *Étude sur Didymos*, p. 103-106 et 174-183 dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVIII, 1, (1906).

5. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1897, p. 33.

tionne comme ayant été hiérophante dans les années précédentes un personnage dont le nom finit en οττος, [Βί]οττος ou [Μολ]οττός [1].

7. Εὐρυμέδων. — Intente à Aristote une accusation d'impiété en 323 [2].

8. Εὐρυκλείδης. — Contemporain de Théodoros l'athée et de Démétrius de Phalère [3].

Le hiérophante désigné seulement par son titre ὁ ἱεροφάντης est du dernier tiers du quatrième siècle, et peut-être un des trois personnages cités ci-dessus [4].

9. Χαιρήτιος Προφήτου Ἐλευσίνιος. — Décret des Kéryces et des Eumolpides en son honneur vers 275 [5].

Le hiéronymat, c'est-à-dire le remplacement du nom propre par le titre, commence vers le milieu du troisième siècle, et est en usage dans la majorité des textes connus jusqu'ici.

10. Ἱεροφάντης Νουφράδου Περιθοίδης. — Fin du troisième siècle [6]. Dans le numéro 948, les citoyens désignés pour offrir le banquet sacré à Pluton sont au nombre de dix, correspondant au nombre des tribus, mais il n'y en a pas un pour chaque tribu. Dans le numéro 949, il y a treize noms ; la liste est donc contemporaine des treize

1. Inventaire des épistates d'Eleusis en 332... οττου ἱεροφάντου γενομένου. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 767 *b*, l. 35.

2. Ἐπεξῆλθεν εἰς Χαλκίδα, Εὐρυμέδοντος αὐτὸν τοῦ ἱεροφάντου δίκην ἀσεβείας γραψαμένου. Diog. Laert., *Aristot.*, 7.

3. Diog Laert., *Aristipp.*, 101.

4. Dans cette liste sont nommés Κριτόδημος Ἐνδίου Λαμπτρεύς, triérarque en 325 *Corpus inscr. attic.*, t. II, 809 *a*, l. 4). Θράσυλλος Θρασύλλου [Δεκελεεύς], chorège vainqueur en 320 (*ibid.*, 1247), Βούλαρχος Βουλάρχου Φλ[υεύς], dont le père fut taxiarque en 339 (*ibid.*, 1214).

5. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 257 *c*, p. 150.

6. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 949, complété par un fragment, t. IV, p. 215. Voir p. 248, n. 1161 *b* la note de M. Kœhler sur un des personnages de la liste qui fut stratège vers la fin du troisième siècle.

tribus. Elles furent portées à ce chiffre par la création de la tribu Ptolémaïs, et y restèrent jusqu'à l'année 200, où les tribus Antigonis et Démétrias furent abolies, tandis qu'on créa l'Attalis.

11. Ἀμυνόμαχος Ἁλαιεύς dans une dédicace qui paraît être du deuxième siècle avant notre ère [1].

Les trois suivants figurent dans un catalogue de noms propres gravés par des mains différentes et à plusieurs reprises [2]. Le point de départ est le milieu du deuxième siècle; les trois hiérophantes sont placés dans la seconde colonne, vers la fin de l'inscription.

12. Ἱεροφάντης Θεο[φήμου]. Philios a reconnu dans ce personnage le hiérophante d'une dédicace d'Éleusis Ἱεροφάν[την] Μενε[κλ]εί̓δην Θεοφή[μου Κυδ]αθηναιέα [3]. On voit, par cet exemple, que le hiéronymat était alors en usage, mais sans avoir le sens mystique qu'il prit sous l'empire, puisque le nom propre figurait sur la base d'une statue élevée dans l'enceinte sacrée.

13. Ἱεροφάντης Εὐστρόφου Πειραιεύς. Tœpffer a identifié ce personnage avec Θεόδοτος Εὐστρόφου Πειραιεύς, honoré comme gymnasiarque dans un décret de 131 [4]. Son sacerdoce serait donc postérieur à cette date.

14. Ἱεροφάντης Μενεκλείδου Κυδαθηναιεύς. Le nom propre est Θεόφημος d'après le numéro 12. Le fils a été hiérophante comme son père [5] ; mais il ne lui a pas succédé

1. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, *Add.*, p. 302.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1047.
3. *Bull. de corr. hellén.*, 1895, p. 139.
4. Tœpffer, *Attische Genealogie*, p. 57.
5. On peut voir un second exemple d'un père et d'un fils hiérophantes dans une inscription mutilée de l'époque impériale (*Corpus inscr. attic.*, II, 950). Elle est analogue aux numéros 948 et 949. Les trois premières lignes peuvent se restituer de la façon suivante :

[Γαίος Ἰούλιος ? Ἱερ]οφάντης
[démotique Ἰουλί]ου Ἱεροφάντου
[démotique ἀνέ]γραψεν τοὺς, etc.

immédiatement. Entre les deux s'intercale un Eumolpide d'une autre branche et d'un autre dème.

15. Ἱεροφάντης Ἀριστα... Décret mutilé du premier ou du second siècle, connu seulement par une mauvaise copie de Pittakis [1].

DADOUQUE.

Le dadouque était pris dans la famille des Kéryces. Il n'y en avait qu'un seul. Il était à vie, comme le prouvent les listes des ἀείσιτοι de l'époque impériale ; on y voit le même dadouque figurer pendant plusieurs archontats.

Le mode de désignation employé pour le dadouque soulève bien des difficultés. Depuis Bossler, tous les savants ont admis qu'au cinquième et au quatrième siècle, cette charge était héréditaire dans la famille des Callias et des Hipponicos, qui se succédaient de père en fils [2]. Mais, en réalité, les textes n'attestent le fait que pour deux d'entre eux : un Callias qui prit part à la bataille de Marathon [3], et un autre Callias, contemporain et ennemi d'Andocide [4]. Ce n'est pas suffisant pour conclure que la dadouchie appartint, pendant un siècle et demi, à cette branche des Kéryces [5].

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 485.
2. Bossler, *De gentibus et familiis Atticæ sacris*, 1833 ; — W. Petersen, *Quæstiones de historia gentium atticarum*, 1880 ; — Dittenberger, *Hermes*, 1885, t. XX, p. 10 ; — Tœpffer, *Attische Genealogie*, 1889, p. 86.
3. Plutarch, *Aristid.*, 5.
4. Andocid., *de Myster.*, 110 et suiv. ; — Xenoph., *Hellen.*, VI, III, 3.
5. Les textes auxquels ont renvoyé Bossler et Petersen ne prouvent pas qu'Hipponicos, le père du second Callias, ait été dadouque. Dans la phrase d'Andocide (115), καὶ ὁ πατὴρ πότ' αὐτοῦ Ἱππόνικος ἐξηγήσαιτο ταῦτ' Ἀθηναίοις, le verbe ἐξηγήσαιτο, à le prendre dans le sens le plus précis, indiquerait qu'Hipponicos a été exégète et qu'en cette qualité, il a donné l'interprétation d'une loi

D'autre part, on connaît trois groupes de dadouques où le fils succéda au père pendant trois ou quatre générations : d'abord l'arrière-grand-père, le grand-père, le père et le frère d'Akestion, qui sont du dème d'Acharnæ ; puis le mari de cette femme, qui est du dème d'Hagnous, et, après lui, son fils et son petit-fils [1]. Quoique ce dernier eût deux fils, aucun d'eux n'est connu comme dadouque, et à la même date, commence la branche des Kéryces de Mélité, qui continue pendant plusieurs générations [2]. Tœpffer a imaginé un système assez ingénieux, qu'il appelle le *séniorat*, et d'après lequel la dadouchie aurait été attribuée au membre le plus âgé de la famille [3]. Mais cette hypothèse n'explique pas d'une manière satisfaisante les deux premiers exemples que nous venons de citer, puisque trois fois la charge passa du père au fils. De plus, comment la concilier avec le texte emprunté par le scholiaste à Aristote, texte disant que, chez les Kéryces, comme chez les Eumolpides, les sacerdoces étaient donnés par le sort ? On peut très bien admettre l'exactitude de ce témoignage, et en même temps la désignation répétée des membres d'une seule famille. Les combinaisons du tirage au sort variaient à l'infini chez les Grecs ; mais le principe était de mettre dans l'urne seulement les noms de ceux qui se présentaient comme candidats. Dès lors, il est facile de concevoir que les Kéryces aient pu, par une abstention volontaire, laisser aux membres d'une branche, plus riche ou plus influente, une sorte de possession exclu-

sacrée relative à l'Éleusinion. Or les Kéryces n'avaient pas le droit d'exégèse. Isocrate, dans un passage du discours *De bigis* (31), rappelle la noblesse et la richesse d'Hipponicos, mais sans dire qu'il avait rempli les fonctions de dadouque.

1. Voir le tableau et les textes, p. 199-201.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1278.
3. Tœpffer, *Attische Genealogie*, p. 89.

sive de la dadouchie. Mais il n'y avait pas là hérédité, et, à un moment donné, d'autres branches pouvaient revendiquer leurs droits et concourir au tirage au sort, qui restait la règle.

Depuis l'ouvrage de Bossler, on avait admis qu'après la famille des Callias et des Hipponicos, la charge de dadouque aurait passé des Kéryces aux Lycomides. Ce fait, s'il était établi, aurait une grande importance à un double point de vue. Ce qui constituait un γένος athénien, c'était, avec la communauté d'origine, la possession d'un culte transmis par les ancêtres et demeurant la propriété de leurs descendants. Supposer que les Kéryces aient vu passer un sacerdoce leur appartenant à une autre famille serait une chose inouïe, contraire à l'essence même des γένη. En second lieu, les Lycomides, dans leur sanctuaire de Phlya, avaient aussi des mystères qu'ils prétendaient être plus anciens que ceux de Déméter et qui en différaient [1]. Si les dadouques avaient été pris dans cette famille, leur influence aurait, plus ou moins rapidement, introduit de graves modifications dans les mystères d'Éleusis. Il importe donc de faire la lumière sur cette question. L'argument donné par Bossler est un passage de Pausanias sur les descendants de Thémistocle (I, 37) Parmi ceux ci était une femme dont les ancêtres furent dadouques pendant quatre générations. Thémistocle étant un Lycomide, Bossler en concluait que ses descendants étaient de la même famille. Dittenberger, qui, le premier, a combattu cette opinion, a montré avec sagacité le côté faible du raisonnement sur lequel elle s'appuie. Les personnages cités par Pausanias sont du dème d'Acharnæ, tandis que Thémistocle et, par suite, ses descendants en ligne masculine étaient du

1. Tœpffer, *Attische Genealogie*, p. 208-210.

dème des Φρεάρριοι. Akestion et les dadouques de sa famille se rattachaient donc à Thémistocle par les femmes, et rien ne prouve qu'ils ne fussent pas de la *gens* des Kéryces [1]. Il serait superflu d'insister sur cette argumentation et d'examiner les objections auxquelles elle pourrait prêter, maintenant que les fouilles de Delphes nous ont fourni un argument direct et décisif, qui ruine le système de Bossler. Quatre *gentes* athéniennes envoyaient des représentants appelés pythaïstes à la Pythiade qui se rendait d'Athènes à Delphes. L'une des quatre est celle des Kéryces, et, dans les listes de 106 et 97, deux de leurs pythaïstes sont précisément Thémistoclès et Sophoclès, que Pausanias signale comme ayant été dadouques. Voilà une preuve sans réplique qu'au premier siècle avant notre ère cette charge appartenait toujours aux Kéryces, et rien n'autorise à supposer qu'ils l'aient jamais perdue.

Une fois désigné, le dadouque était soumis à la docimasie. Le fait n'est attesté que par Eustathe et un scholiaste du rhéteur Aphthonius [2], autorités assez médiocres par elles-mêmes ; mais cet examen préalable est tellement conforme aux usages athéniens qu'il n'y a pas lieu d'en révoquer en doute la valeur.

La charge du dadouque, comme celle du hiérophante, était un sacerdoce [3]. Tous deux avaient une résidence à Éleusis ; on n'a pas jusqu'ici trouvé de texte positif pour le hiérophante ; mais pour le dadouque, les comptes de

1. *Hermes*, t. XX, p. 18.

2. Δῆλον ἐκ τοῦ παρ' Ἀττικοῖς δᾳδουχεῖν καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς δᾳδούχων οἳ δοκιμαζόμενοι ἐπεστάτουν ταῖς δᾳδουχίαις. Eustath., *Schol. Iliad.*, XVIII, v. 492. — Νόμος τὸν μέλλοντα δᾳδουχεῖν δοκιμάζεσθαι. Schol. Aphth,, cité dans Meursius, t. II, p. 115.

3. Andocide dit en parlant du dadouque Callias : ἱερεὺς ὢν τῆς μητρὸς καὶ τῆς θυγατρός. — *De Myster.*, 124.

328 prouvent qu'il occupait dans l'enceinte sacrée une maison entretenue aux frais du trésor du temple [1].

Le costume des deux personnages était le même : la robe de pourpre, la longue chevelure retenue par le στρόφιον [2], la couronne de myrte.

J'ai montré plus haut comment le hiérophante et le dadouque, représentant les Eumolpides et les Kéryces, agissaient ensemble dans les affaires où était intéressé le culte qui était la propriété des deux familles : la πρόρρησις ou interdiction des Mystères à ceux que la loi religieuse en excluait ; l'invitation solennelle à tous les Grecs d'envoyer les prémices ; la revendication des domaines du temple [3] ; des vœux adressés pour le salut du peuple athénien [4].

A l'époque impériale, le dadouque jouissait des mêmes honneurs que le hiérophante : la nourriture au prytanée [5], un siège d'honneur au théâtre [6], le hiéronymat.

L'anecdote de Lucien, les listes des ἀείσιτοι et quelques autres inscriptions prouvent suffisamment que, sous l'empire, l'usage était de susbtituer au nom le titre de dadouque, par exemple : ἐπι ἄρχοντος Φλαβίου Δαδούχου Μαραθωνίου [7]. Mais au premier siècle avant notre ère, les dadouques étaient désignés par leur nom, et cela non seulement dans Pausanias, mais aussi dans les dédicaces de leurs statues. Il faut cependant remarquer que, si le titre de dadouque ne prend pas la place du nom propre,

1. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 284, l. 93 : εἰς τὰς θύρας τῆς ἱερείας καὶ τοῦ δαιδούχου.
2. Plutarch., *Aristid.*, 5.
3. Voir p. 146.
4. Suidas, in v. δᾳδουχεῖ. Le texte est gravement altéré et n'a pu être rétabli d'une façon satisfaisante.
5. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1029-1049.
6. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 246.
7. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1175.

il précède régulièrement celui-ci et lui reste attaché, pendant la vie comme après la mort du personnage. L'origine de cet usage est la même que pour le hiérophante, et il suivit la même marche, bien qu'il ait commencé plus tard et qu'il ait été moins rigoureusement observé.

Les ressemblances que nous venons de signaler semblent établir une sorte de parité entre les deux personnages qui sont à la tête du sacerdoce éleusinien ; mais elle est plus apparente que réelle.

Nous savons bien par l'acte d'accusation de Thessalos que le dadouque jouait un rôle dans les cérémonies de l'initiation [1] ; mais nous ignorons en quoi il consistait. S'il faut attacher quelque valeur à une phrase un peu vague du rhéteur Sopatros, il aurait eu le soin de reconnaître ceux qui avaient le droit de se présenter à l'époptie [2]. Le trait caractéristique de sa charge est le port de la double torche, qui figure dans les mains de Coré, et qui, pendant la veillée sacrée, jetait une faible lumière au milieu des ténèbres où cheminaient les mystes. C'est bien peu de chose, surtout en comparaison du hiérophante, et je ne crois pas qu'au hasard seul soit due cette pauvreté des renseignements.

Une autre différence mérite d'être notée entre le dadouque et le hiérophante. Celui-ci, soit à cause de l'âge avancé exigé pour arriver à cette dignité, soit plutôt à cause de son caractère religieux, paraît avoir été absorbé par ses fonctions sacerdotales et s'être éloigné des affaires publiques ; aucun de ceux que nous connaissons n'exerça de magistrature pendant son sacerdoce. Il n'en est pas de même du dadouque. On connaît le Callias qui combattit à Marathon, revêtu de son costume.

1. Plutarch., *Alcib.*, 22.

2. Δᾳδοῦχος δὲ τοῦτον ὡς ἐπόπτην μᾶλλον ἢ μύστην ὁρῶ. *Rhetor. gr.*, éd. Walz, t. VIII, p. 121.

Son petit-fils, appelé également Callias, se mêla activement aux affaires de la cité. Stratège pendant la guerre de Corinthe (Xenoph., *Hellen.*, IV, 5, 13), proxène de Sparte (V, 4, 22), il fut trois fois envoyé comme ambassadeur à Lacédémone (VI, 3, 2). Dans le discours que lui prête Xénophon, il rappelle avec complaisance l'importance de sa famille. Hôte des sophistes, personnage vaniteux, turbulent, susceptible [1], il fut l'adversaire passionné d'Andocide, employant pour le perdre l'audace et la ruse [2]. Sa vie privée fut scandaleuse ; il chassa sa femme pour vivre avec sa belle-mère, tour à tour désavouant son fils, et affirmant par un serment solennel qu'il était légitime [3].

A l'époque impériale, on voit des dadouques en charge être en même temps archontes éponymes [4] ou cosmètes [5].

On trouve encore dans les grammairiens la mention de deux cérémonies religieuses confiées au dadouque ; mais elles ne tiennent peut-être pas à la religion des Mystères.

Suidas : Διὸς κώδιον· οὗ τὸ ἱερεῖον Διὶ τέθυται· θύουσι δὲ τῷ Μειλιχίῳ καὶ τῷ Κτησίῳ... Χρῶνται δ'αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμούς, ὑποστρωννύοντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν.

On remarquera d'abord que la cérémonie dont parle Suidas avait lieu non seulement à Éleusis, mais aussi dans d'autres sanctuaires ; que ce n'était pas une purification ordinaire, comme celle de tous les mystes, mais

1. Ὡς καὶ Ἰφικράτης Καλλίαν μητραγύρτην ἀλλ'οὐ δᾳδοῦχον. Ὅδ' ἔφη ἀμύητον αὐτὸν εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μητραγύρτην αὐτὸν καλεῖν ἀλλὰ δᾳδοῦχον· ἄμφω γὰρ περὶ θεόν, ἀλλὰ τὸ μὲν τίμιον, τὸ δὲ ἄτιμον. — Aristot., *Rhetor.*, III, 2.
2. Andoc., *de Myster.*, 112-116.
3. *Ibid.*, 124-130.
4. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1156, 1175.
5. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1155.

la purification spéciale de coupables souillés de sang ; qu'elle était pratiquée par divers prêtres en divers endroits et, en particulier, par le dadouque à Éleusis. Elle n'a donc pas un lien nécessaire avec les Mystères. Afin de rattacher plus étroitement ce rite à la religion des Deux Déesses et de lui donner une vénérable antiquité, on avait imaginé la légende d'Héraclès obligé, avant de se présenter aux Mystères, de se soumettre à une purification de ce genre, après le meurtre des Centaures. Cette scène, à l'époque hellénistique, a été assez souvent reproduite sur des monuments figurés qui ont été trouvés en Italie. L'interprétation que les archéologues en ont donnée doit être modifiée en deux détails. Il ne s'agit pas de *l'initiation* mais de la *purification* d'Héraclès. L'officiant n'est pas le *hiérophante*, mais, d'après le texte de Suidas, le dadouque ; tous deux, du reste, portaient le même costume [1].

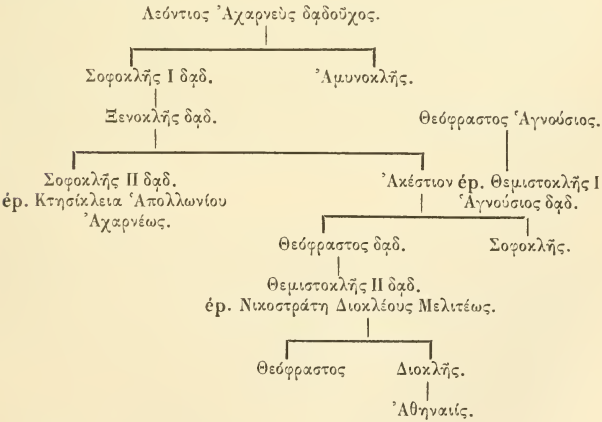
Les scholies d'Aristophane donnent plusieurs explications pour le vers 479 des Grenouilles, et entre autres, la suivante : Ἐν τοῖς Ληναϊκοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δᾳδοῦχος κατέχων λαμπάδα λέγει· καλεῖτε θεόν, καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι· Σεμελήϊ' Ἴακχε πλουτοδότα. Peu importe la valeur de l'explication. Si le renseignement qu'elle contient sur la présence et le rôle du dadouque dans la fête des Lénéennes pouvait être accepté comme certain, ce serait un fait intéressant et une nouvelle preuve des liens qui unissaient les divinités d'Éleusis au Dionysos des Lénéennes et des Anthestéries ; malheureusement, nous ne savons pas à quel auteur la scholie a été empruntée et quelle en est la valeur.

1. Comtesse Lovatelli, *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 1879, t. VII, p. 1-18 ; — Pringsheim, *Archæol. Beitræge*, p. 9-14. — Sarcophage de Terra-Nova, *Rœmische Mitteil*, 1910, p. 89, 273 et 323 ; — Lechat, *Revue des études anciennes*, 1911, p. 401.

Sans essayer de dresser la liste de tous les dadouques connus jusqu'à l'empire romain, je crois utile d'ajouter ici la généalogie des deux familles des Kéryces dont parlent Pausanias et l'auteur de la *Vie des Dix Orateurs*. Plusieurs inscriptions permettent de compléter les témoignages de ces deux auteurs et de fixer quelques dates précises, qui permettent à leur tour de dater bon nombre d'inscriptions où figurent ces personnages.

Pausanias signale le bonheur extraordinaire d'une descendante de Thémistocle qui compta six dadouques dans sa famille : Ἀκεστίῳ δὲ τῇ Ξενοκλέους τοῦ Σοφοκλέους τοῦ Λεοντίου τούτους τε ἐς τὸν τέταρτον πρόγονον Λεόντιον δᾳδούχους πάντας ὑπῆρξε γενέσθαι, καὶ παρὰ τὸν βιὸν τὸν αὐτῆς πρῶτον μὲν τὸν ἀδελφὸν Σοφοκλέα εἶδε δᾳδουχοῦντα, ἐπὶ δὲ τούτῳ τὸν ἄνδρα Θεμιστοκλέα, τελευτήσαντος δὲ καὶ τούτου Θεόφραστον τὸν παῖδα. Ταύτῃ μὲν τύχην τοιαύτην συμβῆναι λέγουσι [1].

On peut, d'après ce passage et les inscriptions, tracer le tableau suivant :



1. Pausan., I, 37. — Vulg. Λέοντος, cod. : Λεόντιδος.

1. Λεόντιος d'après un catalogue de Delphes, au lieu de Λέων de Pausanias.

2. Catalogue de la Pythiade athénienne de l'année 97. Σοφοκλῆς et Ἀμυνοκλῆς Λεοντίου sont tous deux Pythaïstes pour la famille des Kéryces [1]. La dadouchie de Σοφοκλῆς doit être postérieure de quelques années.

3. [Ξενοκλῆ]ς Σοφοκ[λ]έους Ἀχαρνεύς dans une liste de noms postérieure à 125 [2].

4. Σοφοκλῆς II. Deux statues lui furent élevées après sa mort par sa femme. Κτησίκλεια Ἀπολλωνίου Ἀχαρνέως ὀργιαστ[ὶ]ς τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα Σοφοκλῆν Ξενοκλέους Ἀχαρνέα δαιδουχήσαντα Δήμητρι καὶ Κόρηι ἀνέθηκεν [3]. Ctésicleia figure dans une liste d'ἐργαστῖναι ; c'étaient des jeunes filles choisies dans les familles de la noblesse athénienne pour tisser le péplos d'Athéna [4].

5. Ἀκέστιον dans la même liste que Ctésicleia [5]. Elle épousa Θεμιστοκλῆς Θεοφράστου Ἀγνούσιος qui devint dadouque après la mort de Σοφοκλῆς. Ce Thémistoclès appartenait à une branche des Kéryces inscrite dans le dème d'Hagnous. Il avait été l'un des Pythaïstes de la *gens* dans la Pythiade athénienne de 106 [6].

6. Θεόφραστος, fils des précédents. Le peuple lui éleva une statue à Éleusis, car on peut lui attribuer avec grande vraisemblance un fragment de dédicace découvert dans les fouilles [7].

1. Colin, *Fouilles de Delphes*, t. III, fasc. 2, p. 10. Pour la date, cf. p. 12, note 3. L'année 134, proposée par Pomtow, s'accorderait mieux avec le tableau généalogique des Kéryces.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1047, l. 7.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1413-1414.
4. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 956, l. 25.
5. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 956, l. 23.
6. Colin, *Fouilles de Delphes*, t. III, fasc. 2, p. 21.
7. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1896, p. 50, n. 48. — Je n'ai pas vu le marbre ; mais il serait bon de vérifier si ce n'est pas un fragment de l'inscription de gauche du monument publié en 1894, p. 179.

7. Θεμιστοκλῆς II. Le troisième dadouque de la branche des Ἁγνούσιοι. Il n'arriva à cette dignité qu'après la mort de sa grand'mère Ἀκέστιον, et c'est pour cette raison que Pausanias ne l'a pas compris dans son énumération. Il paraît avoir été en faveur auprès des Athéniens ; car le peuple fit élever à Éleusis un groupe de statues représentant Thémistoclès et plusieurs membres de sa famille. L'inscription du personnage principal est ainsi conçue : Ὁ δῆ[μος] δαιδοῦχον Θεμι[στοκ]λῆν δαιδούχου Θεοφράστου τοῦ δαιδο[ύχου] Θεμιστοκλέους Ἁγνούσιον ἀρετῆς ἕνεκε[ν καὶ εὐ-]νοίας τῆς εἰς ἑαυτὸν καὶ τῆς πρὸς τὰς θεὰς εὐσεβείας Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἀνέθηκεν. — A droite, son frère Σοφοκλῆς, sans indication de charge ou de dignité. — A gauche, un autre membre de sa famille, peut-être son père [1]. Sur un fragment isolé, un de ses fils, *initié de l'autel* [2]. Thémistoclès épousa une descendante de l'orateur Lycurgue : Γῆμας δὲ τὴν Νικοστράτην Θεμιστοκλῆς ὁ Θεοφράστου ὁ δᾳδοῦχος ἐγέννησε Θεόφραστον καὶ Διοκλέα [3].

Ce Dioclès figure dans quelques inscriptions de l'empire, dont l'une appartient aux premières années de Claude [4] ; il rappelle toujours qu'il est fils du dadouque Thémistoclès. Lui-même ne paraît pas avoir obtenu la dadouchie, non plus que son frère aîné Théophrastos. Cette charge passa à une autre branche des Kéryces, du dème de Mélité [5].

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1894, p. 179.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1896, p. 50, n. 47.
3. [Plutarch.], *X Orat.*, p. 1917, éd. Didot.
4. Διοκλῆς Θεμιστοκλέους δᾳδούχου φιλοκαῖσαρ καὶ φιλόπατρις. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 615 ; cf. 616. 889.
5. Voir la note du n. 676, *Corpus inscr. attic.*, t. III, p. 141.

Ἱεροκῆρυξ.

La charge du héraut sacré n'était pas, comme les deux précédentes, une magistrature ni un sacerdoce ; mais le rôle qu'il avait à remplir dans les diverses cérémonies des Mystères lui donna de bonne heure une importance considérable. Quoiqu'il n'eût à accomplir aucun acte religieux, cette participation le revêtit d'un caractère sacré qui le distingua de tous les autres hérauts.

On s'est demandé si le titre de ἱεροκῆρυξ existait à l'époque classique. Dans l'acte d'accusation contre Alcibiade [1], il est appelé simplement κῆρυξ, le rapprochement avec le hiérophante et le dadouque prévenant toute confusion. Xénophon ajoute les mots τῶν μυστῶν pour préciser la nature de ses fonctions [2]. Il semblerait donc qu'il n'y avait pas encore de titre officiel pour désigner le héraut sacré. Il existait cependant, et nous en trouvons un exemple du cinquième siècle dans un fragment du règlement des Mystères. Les premières lettres seules sont conservées, mais le nombre des caractères qui manquent et le contexte ne laissent aucun doute sur la restitution ὁ ἱερ[οκῆρυχς λαμβανέτω ἡ]μιωβέ[λιον καθ' ἡμ]έραν [παρὰ τ]οῦ μύστου [ἑκάστου] ἓν [3].

Par suite, il faut maintenir le terme ἱεροκῆρυξ dans le passage suivant du discours contre Néæra : Βούλομαι δ'ὑμῖν καὶ τὸν ἱεροκήρυκα καλέσαι ὃς ὑπηρετεῖ τῇ τοῦ βασιλέως γυναικί, ὅταν ἐξορκοῖ τὰς γεραρὰς ἐν κανοῖς πρὸς τῷ βωμῷ (ch. 70). Seul, le manuscrit Σ porte en deux mots ἱερὸν κήρυκα. C'est la leçon que préfère Dittenberger, et il cite à l'appui des exemples de ἱερός κῆρυξ pour désigner le héraut dans les

1. Plutarch., *Alcib.*, 22.
2. Xenoph., *Hellen.*, II, IV, 20.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, I, p. 133.

fêtes religieuses [1]. Mais tous ces exemples sont tirés d'inscriptions étrangères à l'Attique, et on ne connaît à Athènes aucun héraut distingué par l'épithète de ἱερός, tandis que le titre de ἱεροκῆρυξ était déjà employé officiellement au cinquième siècle pour le héraut des Mystères. La présence de celui-ci au serment que la femme du roi faisait prêter aux γεραραί prouve que la religion d'Éleusis avait des rapports étroits avec le Dionysos des Anthestéries comme avec celui des Lénéennes [2].

Le hiérocéryx était nommé à vie. Il était pris dans la famille des Kéryces, suivant toute vraisemblance, mais il n'y a pas de preuves formelles. Nous ignorons comment il était désigné. Les qualités physiques nécessaires à son emploi devaient évidemment être mises en première ligne. Il n'est pas rare, sous l'empire, de voir le héraut du conseil et du peuple devenir le héraut sacré.

Ses fonctions sont connues surtout par le titre qu'il portait ; c'était lui qui faisait aux mystes les proclamations nécessaires, et, en particulier, il leur enjoignait de garder un silence religieux [3]. Il était présent pendant toute l'initiation, puisque, dans la parodie des Mystères, un des compagnons d'Alcibiade fut dénoncé comme ayant rempli le personnage du héraut. Sa présence dans la salle des initiations, aux côtés du dadouque et du hiérophante, lui assura une place élevée dans le sacerdoce éleusinien.

Dès le cinquième siècle, il avait droit à une redevance d'une demi-obole par jour pour chacun des mystes [4].

Dans les comptes d'Éleusis, il est fait mention du

1. *Hermes*, t. XX, p. 19.
2. Voir P. Foucart, *Revue des études grecques*, 1893, p. 341.
3. Πρὸ πάντων ἐπιτάττει δημοσίᾳ τὴν σιωπήν. Sopatros, *Rhetores græci*, éd. Walz, t. VIII, p. 116.
4. Voir p. 202.

κηρυκεῖον [1]. Comme, dans le même document, il est question de la maison commune des Kéryces, le κηρυκεῖον doit être l'habitation ou plutôt le bureau du héraut sacré.

Sous l'empire, il a un siège d'honneur au théâtre [2] et la nourriture au prytanée. Comme les autres membres de l'aristocratie, qui se recrutait surtout dans les familles sacerdotales, le hiérocéryx arrive aux plus hautes dignités. Par exemple, le héraut sacré Titus Coponius Maximus fut deux fois stratège des hoplites, prêtre d'Arès Enyalios et d'Enyo et de Zeus Géléon [3].

Ἐπὶ βωμῷ.

Le prêtre de l'autel, ὁ ἐπὶ τῷ βωμῷ ἱερεύς, existait déjà au cinquième siècle. Il avait le droit de percevoir une certaine redevance sur chacun des mystes [4]. Ce n'était pas toutefois au même titre que le hiérophante, le dadouque et le hiérocéryx ; ceux-ci, en effet, étaient nommés dans le corps du décret, tandis que le prêtre de l'autel et deux autres ne viennent qu'à la fin du décret, dans des lignes gravées après coup au bas de l'inscription. Ils semblent avoir rempli quelques offices accessoires, se rattachant aux cérémonies préparatoires de l'initiation, mais non avoir accompli les rites de l'initiation elle-même. En effet, le prêtre ἐπὶ βωμῷ n'est pas mentionné dans l'acte d'accusation de Thessalos, comme un des ministres dont les sacrilèges auraient joué le rôle dans leur parodie de l'initiation [5]. Sur ses fonctions, nous n'avons pas d'autre

1. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 204, l. 98.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 261.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 2.
4. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, I, p. 1, col. c, l. 42.
5. Plutarch., *Alcib.*, 22.

renseignement que son titre. Il se tenait près de l'autel, probablement chargé de frapper les victimes offertes à l'occasion des Mystères, peut-être aussi d'examiner si les animaux remplissaient les conditions requises pour être acceptés. et de les marquer d'un signe. Sous l'empire, son rôle avait grandi, et il paraît avoir exercé un ministère dans la nuit sacrée. L'un d'eux se fait gloire d'avoir initié trois empereurs ; Porphyre place l'ἐπὶ βωμῷ à côté des trois autres ministres, comme faisant le personnage de Séléné [1]. Le témoignage de Porphyre ne peut se rapporter à l'époque classique ; il ne faut y voir qu'une adaptation symbolique, introduite sous l'influence des néo-platoniciens, qui tentèrent de rajeunir par la philosophie les légendes vieillies du paganisme et d'opposer les Mystères aux doctrines du christianisme. Mais ce texte conserve sa valeur, en tant qu'il atteste à cette époque la présence et la participation du prêtre de l'autel dans l'initiation.

Aussi devient-il hiéronyme et il jouit de la nourriture au prytanée dans le groupe des ministres éleusiniens. La charge, comme il arriva alors pour les fonctions sacerdotales, prit une importance de plus en plus grande; elle était réservée aux hommes les plus considérables de la noblesse, après la gestion des premières magistratures. Pour en donner une idée, je citerai en entier la seule inscription détaillée que nous possédions sur un prêtre de l'autel :

Ἡ πόλις Λ. Μέμμιον ἐπὶ βωμῶι Θορίκιον, τὸν ἀπὸ δᾳδούχων καὶ ἀρχόντων καὶ στρατηγῶν καὶ ἀγωνοθετῶν, τὸν καὶ αὐτὸν μετὰ τῶν ἄλλων ἀρχῶν καὶ λιτουργιῶν ἄρξαντα τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν καὶ στρατηγὸν ἐπὶ τὰ ὅπλα καὶ ἐπιμελητὴν γυμνασιαρχίας Θεοῦ Ἁδριανοῦ καὶ ἀγωνοθέτην τρίς, πρεσβευτήν τε πολλάκις περὶ τῶν μεγίστων, ἐν οἷς καὶ περὶ γερουσίας, μυήσαντα παρόντος Θεοῦ Ἁδριανοῦ, μυήσαντα Θεὸν Λούκιον Οὐῆρον Ἀρμενικόν, Παρθικόν καὶ Αὐτοκράτορας Μ. Αὐρήλιον Ἀντωνῖνον καὶ Μ. Αὐρήλιον Κόμμοδον Γερμα-

1. Eusèbe, *Præpar. evang.*, III, 12.

νικούς, Σαρματικούς, λειτουργήσαντα τοῖν Θεοῖν ἔτεσιν νς, τὸν [ἐξ] ἀρχιερέων, τὸν φιλόπατριν [1].

L. Memmius, descendant de dadouques [2], était du γένος des Kéryces ; comme ses ancêtres, il avait été archonte éponyme, stratège, agonothète, pour ne citer que les charges principales. Le ministère de l'ἐπιβώμιος était à vie, et il le conserva 56 ans. Pendant cette longue carrière, il eut la gloire de participer aux cérémonies de l'initiation en présence d'Hadrien en 129, d'initier l'empereur L. Verus en 166, Marc-Aurèle et Commode en 176 [3].

Φαιδυντὴς τοῖν Θεοῖν.

Le titre même indique la nature de ses fonctions et ses rapports avec les Deux Déesses [4]. Les anciens veillaient avec soin à l'entretien des statues des dieux, et c'était l'objet d'opérations minutieuses. Dans quelques sanctuaires, cet office était commis à un ministre spécial ; pour le Zeus d'Olympie par exemple, il était réservé aux descendants de Phidias [5]. De même à Éleusis, les Deux Déesses avaient leur φαιδυντής. C'était plus qu'un simple serviteur ; en soignant leurs images, il devenait le familier des êtres qui faisaient leur demeure dans ces images et leur communiquaient quelque chose de leur vie di-

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 78.

2. Un autre ἐπὶ βωμῷ était aussi descendant de dadouques. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1894, p. 206

3. Voir P. Foucart, *Les empereurs romains initiés aux mystères d'Éleusis*, Revue de philologie, 1893, p. 209.

4. Hesychius in v. Φαιδρυντής· ὁ τὸ ἕδος τοῦ θεοῦ θεραπεύων.

5. Ταύτῃ τῇ Ἐργάνῃ καὶ οἱ ἀπόγονοι Φειδίου, καλούμενοι δὲ φαιδρυνταί, γέρας παρὰ Ἠλείων εἰληφότες τοῦ Διὸς τὸ ἄγαλμα ἀπὸ τῶν προσιζανόντων καθαίρειν, οὗτοι θύουσιν ἐνταῦθα πρὶν ἢ λαμπρύνειν τὸ ἄγαλμα ἄρχωνται, Pausan., V, 14.

vine. Il avait encore la garde et l'entretien des ἱερά qui n'étaient découverts que dans la nuit de l'initiation ; et lorsque ceux-ci se rendaient d'Éleusis à Athènes, c'était lui qui annonçait leur arrivée à la prêtresse d'Athèna [1]. Le φαιδυντής n'est connu jusqu'ici que par cette inscription qui est de l'époque impériale. Mais une charge telle que la sienne a dû exister dès les commencements du culte, et je crois qu'on peut restituer son nom dans le règlement des Mystères. Les dernières lignes de cette inscription sont gravées en caractères plus serrés que les précédentes et sans être disposées στοιχηδόν.

Pour la fin de la première ligne, la restitution de Bœckh καὶ τ[ὸν ἱερέα τ]ὸν Θεοῖν a été reproduite par tous les éditeurs. Mais on ne connaît pas de prêtre des Deux Déesses. Le seul ministre d'Éleusis dont le titre soit déterminé par Θεοῖν est le φαιδυντής. Je restituerais donc καὶ τ[ὸν φαιδυντὴν τ]ὸν Θεοῖν [2].

A la fin de la seconde ligne manque le nom de la divinité. M. Hicks a proposé avec doute Ἰάκχου, mais Iacchos n'avait ni prêtre ni temple à Éleusis.

Je dois aussi renoncer à mon ancienne conjecture καὶ τὸν ἱερέα τὸ[ν Θεοῦ καὶ Θεᾶς]. M. Ziehen a fait observer avec raison que le Dieu et la Déesse, qui tiennent une place dans la religion agricole d'Éleusis, ne paraissent pas avoir joué un rôle dans les Mystères; de plus, que ce complément ne laisserait pas un espace suffisant pour insérer le mot μισθόν, qui est nécessaire. Au prêtre du Dieu et de la Déesse, il substitue le ἱερεὺς παναγής [3]. Bien

1. Ἐπειδὴ καὶ ὁ φαιδυντὴς τοῖν Θεοῖν ἀγγέλλει κατὰ τὰ πάτρια τῆι ἱερείαι τῆς Ἀθηνᾶς ὡς ἥκει τὰ ἱερά. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5, l. 13. Le φαιδυντὴς de Zeus Olympien à Athènes avait un siège d'honneur au théâtre (n° 291) ; l'un d'eux fut archonte éponyme (n° 1058).

2. Ma restitution a été adoptée par Ziehen, *Leges Græcorum sacræ*, p. 18.

3. Ziehen, p. 18.

que nous connaissions fort peu de chose sur ses attributions, cette conjecture est, sinon certaine, du moins plus acceptable que les précédentes. Les deux dernières lignes marquent la redevance que chacun de ces trois ministres percevait sur les mystes. Elle devait être inférieure à celle à laquelle le hiérophante avait droit. On peut regarder comme très probable la restitution suivante de tout le passage :

Τ]ὸν ἐπὶ τῶι βωμῶι ἱερέα καὶ τ[ὸν φαιδυντὴν
τ]ὸν Θεοῖν καὶ τὸν ἱερέα τὸ[ν παναγῆ μισθόν.
λ]αμβάνειν ἕκαστον τούτω[ν ἡμιωβέλιον παρὰ
τοῦ μ]ύσ[του ἑκ]άστου.

Ἰακχαγωγός.

Comme son nom l'indique, il était chargé de conduire à Éleusis et d'en ramener le jeune Iacchos ; c'était un serviteur attaché à la personne du dieu-enfant.

Il avait le titre de ἱερεύς et un siège d'honneur au théâtre [1]. Sa charge était à vie. On connaît deux inscriptions qui ne sont pas de la même année, et dans lesquelles le même ἰακχαγωγός figure comme cosmète ou comme prêtre d'Asclépios [2].

Ἱερεὺς Θεοῦ καὶ Θεᾶς.

Ce prêtre est nommé dans un monument du premier siècle avant notre ère : c'est un bas-relief dédié à Déméter et à Coré par Lacrateidès, prêtre du Dieu, de la Déesse et d'Eubouleus. Le sujet représenté est le départ de Triptolème, auquel assistent d'un côté Déméter, sa fille et

1. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 262.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 736 et 162-163.

Pluton ; de l'autre, le Dieu, la Déesse et Eubouleus [1]. Une inscription postérieure à Hadrien [2] atteste la persistance du sacerdoce du Dieu et de la Déesse, dont le titulaire figure encore dans un catalogue des prêtres éleusiniens, du temps des Sévères [3].

Παναγής.

Quelques inscriptions de l'époque impériale font mention d'un ἱερεὺς παναγής, mais elles ne fournissent aucun renseignement sur ses fonctions [4]. Il occupait au théâtre un des sièges du premier rang : κήρυκος παναγοῦς καὶ ἱερέως [5]. A l'époque classique, le titre avait la forme plus simple de παναγής. Ainsi est appelé un certain Théodoros qui avait écrit un livre sur la famille des Kéryces [6], à laquelle il devait appartenir. Ces rapports avec une des familles sacrées et la mention du παναγής dans le catalogue des Sévères [7] nous ont engagé à le ranger parmi les prêtres d'Éleusis.

Restent quelques ministres subalternes :

Le νεωκόρος, chargé de l'entretien matériel du temple. Il est nommé dans les comptes de 328 et avait sa demeure ou son bureau, νεωκόριον, dans l'enceinte sacrée [8].

1. Voir p. 92-94.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1108.
3. Voir p. 222.
4. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 716, 717, *Add.*, 70 *a*.
5. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 226.
6. Θεόδωρος ὁ παναγὴς προσαγορευόμενος ἐν τῷ α' περὶ τοῦ Κηρύκων γένους. *Etym. Magn.*, p. 429. — Παρὰ Ἀθηναίοις οἱ τῶν ἀρρήτων ἁπτόμενοι παναγεῖς. Julian., Or. V, 173.
7. Voir p. 222.
8. Πέρσηι τῶι νεωκόρῳ. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 834 *b*, col. 1, l. 46. — τῶι ἐρευψαμένωι τὸ νεωκόριον, t. II, *Add.*, 834 *b*, col. II, l. 45 ; cf. l. 65 et 72.

Le πυροφόρος, d'après la liste de Pollux [1] et le catalogue du temps des Sévères.

L'ὑδρανός, chargé de préparer l'eau lustrale pour les temples et de présider à la purification des mystes dans l'Ilissos. Il est seulement connu par une glose d'Hésychius : Ὑδρανός· ὁ ἁγνιστὴς τῶν Ἐλευσινίων.

SACERDOCES FÉMININS.

Il est nécessaire de dire ici quelques mots d'une hypothèse de François Lenormant, sur laquelle il est revenu à plusieurs reprises et qui a passé dans quelques ouvrages. « Un des caractères du sacerdoce éleusinien était l'existence d'une hiérarchie féminine, analogue et parallèle à la hiérarchie des prêtres choisis dans le sexe viril [2]. » — « D'après notre opinion, la hiérarchie suprême du sacerdoce éleusinien se serait donc présentée sous cette double forme :

Virile.	*Féminine.*
Hiérophante.	Hiérophantide.
Dadouque.	Dadouque femme.
Hiérocéryx.	— —
Epibome.	Prêtresse éponyme [3] »

A vrai dire, il n'y a pas de hiérarchie à Éleusis pas plus qu'à Athènes, pas plus dans le culte que dans la cité. Les fonctions religieuses, politiques ou civiles sont plus ou moins importantes ; mais il n'y a pas de magistrat commandant à des magistrats, ni de prêtres subordonnés à d'autres prêtres. Chacun d'eux possède son pouvoir, sans intermédiaire, par le sort ou par l'élection,

1. Pollux, I, 25.
2. *Dictionnaire des Antiquités*, au mot Daduchus, p. 3.
3. F. Lenormant, *Recherches à Eleusis*, p. 186.

et chacun d'eux est directement et personnellement responsable.

On verra plus loin qu'il n'y a aucun parallélisme entre la prêtresse éponyme et le prêtre de l'autel.

Une inscription de Gortyne en Arcadie mentionne une femme dadouque [1] ; mais nous ne savons pas s'il y avait dans la même ville un dadouque homme. Pour Éleusis, des textes nombreux font connaître l'existence du dadouque. Aucun texte, ni littéraire ni épigraphique, ne parle d'une femme dadouque. Je ne crois pas qu'on en trouve jamais, car elle ne figure pas dans une liste où sont énumérés presque tous les prêtres d'Éleusis [2].

On comprend pourquoi le héraut sacré ne peut avoir de correspondant féminin.

Le tableau se réduit donc au hiérophante et aux hiérophantides, qui présentent, dans une certaine mesure, une analogie incontestable.

HIÉROPHANTIDES.

Un passage d'Istros est le seul qui fasse mention des hiérophantides à l'époque classique : Ὁ δ' Ἴστρος φησί..... τὸν ἱεροφάντην καὶ τὰς ἱεροφάντιδας καὶ τὸν δᾳδοῦχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυρρίνης ἔχειν στέφανον [3].

Istros a employé le pluriel, ce qui prouve qu'il y en avait plus d'une. Le catalogue du temps des Sévères fournit une notion plus précise, ἱεροφάντιδες δύο [4]. Il y en avait une pour Déméter et une autre pour Coré. Cette dernière figure dans un texte, depuis longtemps connu, mais qui avait été mal interprété :

1. *Inscr. gr.*, t. V, 495.
2. Voir p. 222.
3. Istros, fr. 20, *Fragm. hist. gr.*, édit. Didot, t. I, p. 421.
4. Voir p. 222.

Ἱερόφαντιν τῆς Νεωτέρας Κλ. Φιλοξένην Τι. Κλαυδίου Πάτρωνος Μελιτέως θυγατέρα ἀργυρώσασαν τὸν βωμὸν τῆς νεωτέρας θεοῦ [1].

Tous ceux qui ont commenté cette inscription ont répété, d'après l'explication de Bœckh, que ἡ νεωτέρα θεός est l'équivalent de νέα Δημήτηρ, titre donné à l'impératrice Sabine dans une dédicace de Mégare [2], et on en a tiré cette conclusion que l'épouse d'Hadrien fut assimilée à la déesse des Mystères [3].

Voici les raisons qui m'ont fait rejeter cette interprétation :

1° Dans les dédicaces assez nombreuses où un membre de la famille impériale est assimilé à une divinité avec l'épithète νέος ou νέα, le nom de la personne ainsi divinisée n'est jamais omis, non plus que le nom de la divinité.

2° Il n'y a pas ἱερόφαντις τῆς νέας mais τῆς νεωτέρας Θεοῦ. — Νέα n'a pas le même sens que νεωτέρα, qui signifie *la plus jeune des deux*.

3° A Éleusis, ce comparatif employé sans substantif désignait, dès le quatrième siècle, Coré, comme on le voit dans les comptes de 328 : Ἐκ τῶν θησαυρῶν ἐξειρέθη τῶν Ἐλευσῖνι τοῖν Θεοῖν ἐκ τοῦ τῆς πρεσβυτέρας..... ἐκ τοῦ τῆς νεωτέρας... [4]. Même opposition dans une glose d'Hésychius au mot Ῥειτοί· ὁ μὲν πρὸς τῇ θαλάττῃ τῆς πρεσβυτέρας θεοῦ νομίζεται, ὁ δὲ πρὸς τὸ ἄστυ τῆς νεωτέρας.

Il s'agit donc dans cette inscription de la hiérophan-

1. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 899.

2. Σαβεῖναν βασίλισσαν Σεβαστήν, νέαν Δήμητρα, Αὐτοκράτορος Ἁδριανοῦ γυναῖκα Πάμφυλοι. *Inscr. gr.*, t. VII, 73.

3. Voir les notes du *Corpus inscr. gr.*, 435 et du *Corpus inscr. attic.*, t. III, 899.

4. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 204, l. 88.

tide de Coré et non de l'impératrice Sabine [1]. Il en est de même dans une autre dédicace d'Éleusis : Πόση Ποσέους Μαραθωνίου θυγάτηρ τὴν ἑαυτῆς τήθην, Ἱερόφαντιν τῆς Νεωτέρας, Περικλέους ἐξ Οἴου θυγατέρα, τὴν ἀπὸ Περικλέους, ταῖν Θεαῖν εὐσεβείας ἕνεκεν. Ἐπὶ ἱερείας Φλαουίας Λαοδαμείας τῆς Κλείτου Φλυέως θυγατρός [2].

L'autre hiérophantide est celle de Déméter [3] ; les inscriptions en son honneur sont plus nombreuses et plus développées, mais toutes sont de l'époque impériale. Ces textes nous montrent une assez grande analogie entre elle et le hiérophante. Comme lui, elle est prise dans la famille des Eumolpides [4], elle est hiéronyme et la prise du nom sacré est précédée d'une cérémonie de même nature [5]. De même que le hiérophante, elle est nommée à vie ; elle pouvait être mariée ou l'avoir été, car plusieurs inscriptions mentionnent les enfants ou les descendants de la hiérophantide [6]. Peut-être avait-elle au théâtre un siège d'honneur [7]. De nombreuses statues, dont quel-

1. J'ai exposé une première fois cette explication en 1893 dans la *Revue de philologie*, p. 202. M. Aug. Mommsen, qui avait suivi l'interprétation de Bœckh (*Heortologie*, p. 237), est arrivé aux mêmes conclusions que moi dans son ouvrage *Feste der Stadt Athen*, p 263, Leipzig, 1898.

2. *Bull. de Corr. hellén.*, 1895, p. 113.

3. Πυροφόρου Δήμητρος ὑπείροχον ἱερόφαντιν. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1885, p. 148. — Dans les autres inscriptions métriques, il est question seulement de Déméter.

4. Tœpffer, *Attische Genealogie*, p. 64. Très probablement aussi, la hiérophantide de Coré est de la famille des Eumolpides. La statue élevée par Posé à sa grand'mère est sur la même base que celle d'un hiérophante. *Bull. de Corr. hellén.*, 1895, p. 113.

5. Οὔνομα σιγάσθω· τοῦτ' ἀποκληιζομένη Εὔτε με Κεκροπίδαι Δηοῦ θέσαν ἱερόφαντιν | αὐτὴ ἁμαιμακέτοις ἐγκατέκρυψα βυθοῖς. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 900.

6. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 737, 900, 901, 914. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 148 ; 1885, p. 147.

7. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 331. La restitution n'est pas certaine.

ques-unes furent décernées par le peuple ou l'Aréopage [1], marquent assez la considération attachée à ce sacerdoce. C'est qu'elle prenait une part effective aux révélations de l'initiation. Son titre même l'indique, et une glose de Photius le dit formellement : *ἱεροφάντιδες· αἱ τὰ ἱερὰ φαίνουσαι τοῖς μυουμένοις*. Même témoignage dans une inscription métrique :

> Τόνδε ἀπὸ δᾳδούχων ἱερῆς μητρός τε γεγῶτα
> ἣ τελετὰς ἀνέφαινε Θεοῖν παρ' ἀνάκτορα Δηοῦς [2].

Une hiérophantide se fait gloire d'avoir initié l'empereur Hadrien [3]. Une autre avait pris part à l'initiation de Marc-Aurèle et de Commode et posé les bandelettes sur leurs têtes, premier acte de l'initiation :

> ἥτε καὶ Ἀντωνῖνον ὁμοῦ Κομμόδῳ βασιλῆας
> ἀρχομένη τελετῶν ἔστεφε μυστιπόλους [4].

Nous ignorons si la hiérophantide de Coré, sur laquelle nous avons peu de renseignements, jouait un rôle dans les cérémonies de l'initiation.

Ἱέρειαι παναγεῖς.

Les témoignages littéraires, épars dans les grammairiens [5], nous font connaître une classe de prêtresses, appelées *ἱέρειαι παναγεῖς*, astreintes au célibat et vivant en commun. Un récit de l'époque légendaire nous les mon-

1. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 886. — Τὴν μὲν ἄρα ψήφῳ μὲν Ἄρηι φίλη θέτο βουλή. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1885, p. 149.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 737.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 900.
4. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1885, p. 149.
5. Παναγεῖς. Ἀθήνησι ἱέρειαι. Παναγία· ἱέρεια ἥτις οὐ μίσγεται ἀνδρί. Hesychius. — Ἅγος καὶ τὸ τίμιον καὶ ἄξιον σεβάσματος ἐξ οὗ αἱ ἱέρειαι ἁναγεῖς καὶ ἅγη τὰ μυστήρια καὶ ἄλλα τινά. Bekker, *Anecd.*, p. 212, ἐξ οὗ καὶ ἱέρειαι παναγεῖς, p. 330.

tre déjà réunies dans un banquet, à la suite d'un sacrifice [1]. Suivant un scholiaste inédit de Lucien, elles présidaient au festin que les femmes célébraient pendant la fête des Haloa [2]. Lorsque les *ἱερά* se rendaient d'Éleusis à Athènes, le 14 Boédromion, c'est à elles qu'un décret de 421 confiait le soin de les porter, au passage des lacs Ῥειτοί [3]. En d'autres circonstances, on les voit associées au hiérophante et sous sa direction ; par exemple, pour la procession des Calamaia [4] et dans la veillée sacrée du 7 Pyanepsion [5].

Elles habitaient à Éleusis dans des maisons appartenant aux Deux Déesses et entretenues aux frais de leur trésor [6].

Si l'on considère cette résidence à Éleusis et l'appellation collective de *αἱ ἱέρειαι*, par laquelle on les désigne, on voit qu'elles diffèrent des prêtresses ordinaires, telles que la prêtresse d'Athèna ou de Déméter ; elles ressemblent plutôt à une communauté religieuse, vouée au culte des Deux Déesses. Aussi inclinerais-je à reconnaître en elles les Abeilles (Μέλισσαι) dont parlent Porphyre et plusieurs grammairiens [7].

1. Καὶ τοῦτ' ἐγένετο αὐτῷ ἐν Ἐλευσῖνι· τῶν ἱερειῶν γὰρ τότε πάτριόν τινα ἑορτὴν ἐπιτελουσῶν καὶ πάντα τὰ κρέα κατηναλωκυιῶν, τῶν δὲ ποδῶν καὶ τῆς κεφαλῆς ὑπολοίπων ὄντων, ταῦτα τῷ Μελανθίῳ ἀπέστειλαν. Demo. *fr.* 1, *Fragm. hist gr.*, t. I, éd. Didot, p. 378.

2. Schol. ined. Lucian., *Rhein Museum*, 1870, p. 557.

3. Τὸν Ῥειτὸν τὸν παρὰ τοῦ ἄστεως γεφυρῶσαι... ὡς ἂν τὰ ἱερὰ φέρωσιν αἱ ἱέρειαι ἀσφαλέστατα. *Athen. Mitteil.*, 1894, p. 163.

4. Συνετέλεσεν δὲ καὶ τὴν τῶν Καλαμαίων θυσίαν καὶ τὴν πομπὴν ἔστειλεν κατὰ τὰ πάτρια μετὰ τοῦ ἱεροφάντου καὶ τῶν ἱερειῶν. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 122.

5. Voir p. 182.

6. Εἰς τὰς ἱερὰς οἰκίας ταῖς ἱερείαις θυρώματα. *Corpus inscr. attic.* t. IV, p. 203, l. 81.

7. Τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτήν τε τὴν Κόρην μελιτώδη. Porphyr., *de Antro Nymphar.*, 18. — Μέλισσαι· αἱ τῆς Δήμητρος μύστιδες. Hesychius. — Μελίσσας δὲ κυρίως μὲν τὰς τῆς Δήμητρος ἱερείας φασί, καταχρηστικῶς δὲ

PRÊTRESSE DE DÉMÉTER.

Φιλλεῖδαι· γένος ἐστιν Ἀθήνησιν· ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μύουσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσῖνι [1].

Presque tous ceux qui ont parlé de la prêtresse de Déméter l'ont confondue avec la hiérophantide, quoiqu'il n'y ait aucun rapport entre elles. L'origine de cette erreur est le membre de phrase : ἡ μύουσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσῖνι. Comme je l'ai déjà fait remarquer [2], il ne s'agit pas de l'initiation aux Grands Mystères ; elle était réservée aux Eumolpides et aux Kéryces, et la prêtresse appartenait à la famille des Φιλλεῖδαι. L'initiation dont parle Suidas est celle des Haloa, où il y avait aussi une τελετή, mais seulement pour les femmes [3].

La prêtresse de Déméter était prise dans la famille des Φιλλεῖδαι et nommée à vie. Le mode de désignation n'est pas connu par un témoignage particulier ; le scholiaste de Pathmos dit, d'une manière générale, que les sacerdoces appartenant aux γένη étaient donnés par le sort [4].

La prêtresse occupait dans l'enceinte sacrée une maison entretenue aux frais du temple. Les comptes de 328 contiennent la mention de plusieurs dépenses payées pour cet objet [5]. Dans un passage, elle est ainsi désignée :

καὶ τὰς πάσας, διὰ τὸ τοῦ ζῴου καθαρόν. Schol. Pindar., *Pyth.*, IV, 60. Cf. Δηοῖ δ' οὐκ ἀπὸ παντὸς ὕδωρ φορέουσι Μέλισσαι. Callim., *Apoll.*, 110.

1. Suidas et Photius, in v.

2. *Bull. de corr. hellén.*, 1883, p. 396.

3. Ἑορτὴ Ἀθήνησι μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου... ἐν ταύτῃ καὶ τελετή τις εἰσάγεται γυναικῶν ἐν Ἐλευσῖνι. Schol. ined. Lucian., *Rhein. Museum*, 1870, p. 557.

4. Voir p. 169.

5. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, p. 516, l. 17 ; p. 518, l. 74-75 ; t. IV, p. 200, l. 93.

τὴν οἰκίαν τὴν ἱερὰν οὗ ἡ ἱέρεια οἰκεῖ. La prêtresse avait donc son domicile à Éleusis et elle y résidait.

Ce qui prouve l'importance de sa charge, c'est qu'elle était éponyme, comme la prêtresse d'Athéna l'était sur l'Acropole. Plusieurs bases de statues consacrées dans l'enceinte sacrée d'Éleusis à l'époque impériale sont datées par le nom de la prêtresse de Déméter. Une seule dédicace, plus ancienne, remonte au commencement du premier siècle avant notre ère [1].

Si l'éponymie appartenait à la prêtresse plutôt qu'au hiérophante, c'est que celle-ci représentait le culte le plus ancien d'Éleusis, celui où la Déesse était surtout adorée comme ayant introduit l'agriculture et la civilisation. Il est probable que sa prêtresse tenait le premier rang dans les Thesmophoria d'Éleusis ; cela est certain pour la fête des Haloa ou de l'aire sacrée. A cette occasion, sa maison, en même temps que le temple, était purifiée aux frais du trésor des Deux Déesses [2]. C'était donc à elle, et non au hiérophante, qu'appartenait la direction de la fête [3]. Nous avons vu plus haut que, pour les Haloa, elle présidait à l'initiation. Il devait en être de même pour toutes les cérémonies du culte de Déméter où les femmes seules étaient admises.

Dans les Grands Mystères, elle ne participait pas aux actes qui constituaient essentiellement l'initiation, tels que la révélation des ἱερά et des formules secrètes ; du moins, rien ne l'indique. En revanche, lorsque le drame liturgique de la Hiérogamie mettait en action l'union de

1. Ἐπὶ ἱερείας Κλεοκρατείας τῆς Οἰνοφίλου Ἀφιδναίου θυγατρός. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 111.

2. Χοῖροι δύο καθῆ[ραι τὸ ἱερ]ὸ[ν τὸ Ἐλ]ευσῖν[ι...]ο [...κα]ὶ τὴν οἰκίαν τὴν ἱερὰν οὗ ἡ ἱέρεια οἰκεῖ. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 198, 834 *b*, l. 49-50.

3. Οὐδ' ἐκείνου οὔσης τῆς θυσίας, ἀλλὰ τῆς ἱερείας. Demosth, *contra Neær.*, 116.

Zeus et de Déméter, c'était le hiérophante et la prêtresse qui représentaient les deux divinités et qui reproduisaient les actes de la légende divine [1].

La situation de la prêtresse n'est pas la même que celle des autres ministres, des familles des Eumolpides et des Kéryces. A la vérité, ceux-ci n'étaient pas subordonnés au hiérophante (il n'y avait pas de hiérarchie), mais ils étaient dans un rang inférieur. La prêtresse, au contraire, était son égale ; elle représentait une autre famille, un autre culte, plus ancien, de Déméter. Dans un fragment d'un décret très mutilé, elle est nommée avec le hiérophante et même avant lui [2]. Le décret de 352, pour la reconstitution du domaine de Déméter, ordonne que tous les deux offriront, au nom et aux frais de la cité, un sacrifice aux Deux Déesses [3].

De cette égalité devaient naître naturellement des rivalités et des conflits d'attributions. Nous voyons, en effet, au quatrième siècle, la prêtresse revendiquer ses droits contre le hiérophante. Pour cette affaire fut composé un discours faussement attribué à l'orateur Dinarque, mais prononcé réellement [4]. Le titre a été conservé : Διαδικασία τῆς ἱερείας τῆς Δήμητρος πρὸς τὸν ἱεροφάντην, avec les premiers mots : Πολλῶν τε καὶ παραδόξων, ὦ ἄνδρες δικασταί. La cause avait donc été instruite par l'archonte-roi et plaidée devant un tribunal d'héliastes [5]. Il en reste seule-

1. Sur la nature et le sens de cette représentation, voir *Troisième partie*.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 484.

3. Θῦ[σαι δὲ καὶ ἀρεστήριον] το[ῖν Θεοῖν] τὸν ἱ[ε]ροφάντην καὶ τὴν ἱέ-[ρειαν τῆς Δήμητρος, δοῦναι δ' αὐτοῖς] τὸν ταμίαν τοῦ δήμου τὸ [ἀργύριον]. *Bull. de Corr. hellén.*, 1889, p. 435, l. 57. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, II, p. 31.

4. *Orat. attic.*, éd. Didot, t. II, p. 451 et 463.

5. Διαδικάζει δὲ καὶ τοῖς γένεσι καὶ τοῖς ἱερεῦσι τὰς ἀμφισβητήσεις τὰς ὑπὲρ τῶν γερῶν ἁπάσας οὗτος (ὁ βασιλεύς). Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 57.

lement deux mots avec les gloses des grammairiens. Par le premier, on voit qu'il était question de Dysaulès, indigène d'Éleusis et époux de Baubo, qui, dans certaines légendes, passait pour avoir été l'hôte de Déméter. Une partie du discours avait donc pour sujet les mythes relatifs à l'arrivée de la Déesse et à ceux qui l'avaient accueillie, car c'était de ces légendes que les familles sacrées d'Éleusis faisaient dériver les droits auxquels elles prétendaient. Le second mot *Ὀρθάπτου* est ainsi expliqué par Pollux : *ἔστι δ' ἐξ ἐρίου εἴλημα φοινικοῦν, ᾧ φαιδρύνουσι τὰ ἕδη τῶν θεῶν*. On peut supposer que la prêtresse revendiquait contre le hiérophante le droit de veiller à l'entretien de certaines statues divines.

Les empiétements du hiérophante avaient suscité un procès encore plus grave qui est rappelé dans le discours contre Néæra [1]. Le hiérophante Archias, à la fête des Haloa, avait immolé une victime offerte par la courtisane Sinopé. Il n'en avait pas le droit, car c'était la prêtresse de Déméter qui présidait à cette fête. Cette transgression des règlements religieux était, suivant l'orateur, le grief principal de l'accusation, et il entraîna la condamnation d'Archias comme coupable d'impiété. L'affaire, comme je l'ai démontré plus haut [2], ne fut pas jugée par les Eumolpides, qui n'auraient jamais condamné le chef de leur famille au profit d'une famille rivale, mais par un tribunal d'héliastes.

A l'époque classique, la prêtresse est appelée simple-

1. Ἀρχίαν τὸν ἱεροφάντην γενόμενον ἐξελεγχθέντα ἐν τῷ δικαστηρίῳ ἀσεβεῖν θύοντα παρὰ τὰ πάτρια τὰς θυσίας ἐκολάσατε ὑμεῖς, καὶ ἄλλα τε κατηγορήθη αὐτοῦ καὶ ὅτι Σινώπῃ τῇ ἑταίρᾳ Ἁλῴοις ἐπὶ τῆς ἐσχάρας τῆς ἐν τῇ αὐλῇ Ἐλευσῖνι προσαγούσῃ ἱερεῖον θύσειεν, οὐ νομίμου ὄντος ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ θύειν, οὐδὲ ἐκείνου οὔσης τῆς θυσίας ἀλλὰ τῆς ἱερείας. Demosth., *contra Neær.*, 116.

2. Voir p. 54.

ment ἡ ἱέρεια dans les passages où l'ambiguïté n'est pas possible ; dans les autres, on ajoute seulement τῆς Δήμητρος. Le plus ancien exemple connu jusqu'ici de τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης n'est pas antérieur à la conquête romaine [1] ; tous les autres sont de l'époque impériale.

Pour une raison que nous ignorons, il était interdit à la prêtresse de Déméter d'assister aux sacrifices d'une déesse d'Éleusis, appelée Daeira, et de goûter aux chairs des victimes immolées en cette circonstance : Ὅταν θύηται αὐτῇ, οὐ πάρεστιν ἡ τῆς Δήμητρος ἱέρεια καὶ οὐδὲ τῶν τεθυμένων γεύεσθαι αὐτὴν ὅσιον [2]. Phérécyde a donné une explication puérile de cette défense ; on peut plutôt y voir la trace d'une lutte entre deux cultes rivaux.

PRÊTRESSE DE PLUTON.

Un calendrier d'Éleusis atteste son existence ; mais nous n'avons sur elle aucun autre témoignage [3].

Δαειρῖτις.

Pollux, dans l'énumération des ministres des mystères, indique quelques fonctions qui sont particulières à l'Attique : ἰακχαγωγὸς γὰρ καὶ κουροτρόφος τις καὶ δαειρῖτις (quelques manuscrits δαειρίτης) καὶ ὅσα τοιαῦτα ἴδια τῶν Ἀττικῶν [4].

Daeira, dont Pollux mentionne le prêtre ou plutôt la prêtresse, était une divinité éleusinienne, sur la nature de laquelle les anciens ont transmis les renseignements les plus divergents. Suivant la tradition adoptée par

1. Ἱέρεια Δήμητρος καὶ Κόρης Γλαύκη Μενεδήμου Κυδα[θηναιέως θυγάτηρ]. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1897, p. 52, n. 23 ; cf. 24 et 25.
2. Pherecyd., fr. 11. *Fragm. histor. græc.*, éd. Didot, t. I, p. 72.
3. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 99.
4. Pollux, I, 35.

Pausanias, elle était fille de l'Océan, épouse d'Hermès et mère du héros éponyme d'Éleusis [1]. Évidemment, à l'origine, elle n'avait aucun lien avec la religion de Déméter ; elle fut sa rivale et même son ennemie, comme l'indique la défense faite à la prêtresse d'assister aux sacrifices offerts à Daeira. Plus tard, elle fut absorbée dans le culte nouveau et assimilée à Coré [2], ce qui conduisit quelques auteurs à en faire la fille de Déméter [3], d'autres à l'identifier avec Déméter, avec Aphrodite, avec Héra [4]. Ces diverses assimilations, qui sont sans valeur, prouvent qu'on ne savait pas au juste ce qu'avait été cette déesse. Sa personnalité, quoique bien effacée, n'en persista pas moins jusqu'à l'époque classique ; à Éleusis, elle avait encore un ministre spécialement attaché à son culte. Au quatrième siècle, la cité lui offrait un sacrifice [5], et dans un calendrier des fêtes de la tétrapole de Marathon, il est fait mention d'une victime à immoler à Daïra [6].

CATALOGUE DE L'ÉPOQUE IMPÉRIALE.

Dans les recherches précédentes, j'ai renvoyé plusieurs fois à un catalogue du temps des Sévères ; il est utile d'en reproduire le texte, en essayant de le compléter par quelques restitutions. L'inscription, trouvée à Éleusis, a été publiée une première fois par M. Skias [7]. M. Dragoumis en a donné une nouvelle édition, avec une

1. Pausan., I, 38.
2. Schol. Apollon. Rhod., II, 846 ; *Etymol. Magn.*, Δάειρα.
3. Hesychius, in v. Δάειρα.
4. Phanod., fr. 21, *Fr. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 369.
5. Comptes du δερματικόν en 333. — *Corpus inscr. attic.*, t. II, 741 *Ab*, l. 2.
6. Γαμηλιῶνος Δαίραι οἷς κυοῦσα. *American Journal of Archæol.*, X, p. 209.
7. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1894, p. 173 ; cf. 1899, p. 218-221.

planche photographique, une restitution et un commentaire [1]. Le monument, dans son ensemble, comprenait un acte de donation fait au temple d'Éleusis et la décision du gouverneur romain qui la confirmait. Cette première partie, composée de nombreux fragments, que M. Dragoumis a très habilement rapprochés, est encore très incomplète. A la fin est gravée la liste de ceux auxquels le donateur assure une ou deux portions des victimes immolées avec les intérêts de la somme qu'il a consacrée. Ce catalogue, complet à gauche et en bas, était divisé en trois colonnes. Sauf trois exceptions, il ne comprend que des membres du sacerdoce éleusinien.

I		II	III
Ἱεροφάντης	διπλῆν	Ἱέρεια ΚΑΙ	Ἄρχων Ε[ὐ-
Δαδοῦχος	διπλῆν	[Ἱ]έρεια Μο[ῦσῶν]	μολπιδ(ῶν) ἁ[πλῆν]
Ἀρχιερεὺς	διπλῆν	καὶ ὅσοι π[αῖδες μεμύηνται]	ἀρ[ἐστίας[ἁπλῆν]
Ἐξηγητὴς	διπλῆν	Φαιδυνὴς [ἁπλῆν]	
Ἐξηγηταὶ τρεῖς	διπλᾶς	Διὸς ἱερεὺ[ς]	
Ἱεροκῆρυξ	διπλῆν	Ἰαχχαγωγὸ[ς]	
Ἐπὶ βωμῷ	διπλῆν	Βουζύγη[ς]	
Ἀθηνᾶς ἱέρεια	διπλῆν	Πυρφόρος	
Δήμητρος κ(αὶ)Κ(όρης)	διπλῆν	Παναγὴς	
Ἱεροφάντιδες δύο	διπλᾶς	Ἱερεὺς Θεο[ῦ καὶ Θεᾶς]	
		Ἱερεὺς Τρ[ιπτολέμου]	

La liste est divisée en deux catégories, la première recevant une double part ; la seconde, une simple part.

D'abord les prêtres : ce sont les quatre ministres principaux des Mystères, l'exégète public pris parmi les Eumolpides et les trois exégètes particuliers de la famille [2]. Le grand prêtre est celui des empereurs ; il n'a rien à faire dans la célébration des Mystères, mais il

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1900, p. 74-86.
2. Voir p. 240.

tend, de plus en plus, à devenir le chef religieux de chaque cité.

Ensuite les prêtresses : celle d'Athéna ne participe pas au culte d'Éleusis ; mais elle représente la déesse éponyme de la ville, et c'est à elle qu'est annoncée l'arrivée des ἱερά à Athènes, dans la journée du 14 Boédromion. Faute de place, le titre de la prêtresse de Déméter et de Coré a été gravé en abrégé et le mot ἱέρεια supprimé. Nous avons parlé plus haut des deux hiérophantides. La seconde colonne, brisée à droite, commence par deux prêtresses ; les noms des divinités sont mutilés. Pour la première, aucune des restitutions proposées n'est satisfaisante[1]. Le culte des Μοῖραι n'était pas connu à Éleusis ; la présence de leur prêtresse dans ce catalogue semble toutefois indiquer l'existence d'un temple et un lien avec la religion de Déméter.

La seconde catégorie comprend des ministres moins importants ou moins directement rattachés à la célébration des mystères. Je ne sais à quel titre y figure un prêtre de Zeus ; il a été parlé des autres dans les pages précédentes.

Il ne subsiste qu'un petit fragment de la troisième colonne. A la première ligne ΑΡΧΩΝΕ, une ou plusieurs lettres manquent ; à la seconde, ΜΟΛΠΙΔΑ et le coin gauche d'un Π, à ce qu'il me semble. Le Δ étant gravé au-dessus de la ligne, je pense que A est le commencement d'un autre mot, et j'ai restitué ἄρχων Ε[ὐ]μολπιδ-(ῶν) ἀ[πλῆν]. J'ai rattaché les mots ἀφ' ἑστίας de la troisième colonne au mot ὅσοι, gravé dans la seconde. Il est question non plus d'un prêtre ou d'une prêtresse, mais

1. La restitution Κα[λλίστης], que m'avait suggérée M. Victor Bérard, paraissait assez plausible. Mais il faut y renoncer, maintenant que deux inscriptions, découvertes récemment, nous ont appris que le temple de Callisté était desservi par un prêtre et non par une prêtresse. (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1905, p. 218.)

d'une classe de privilégiés : celle des enfants initiés ἀφ' ἑστίας se présente naturellement [1].

CARACTÈRES DU SACERDOCE ÉLEUSINIEN.

L'organisation du sacerdoce éleusinien présente avec celle des autres cultes athéniens des différences qui méritent de retenir l'attention. En Attique, il n'y a pas de prêtres de carrière. Tout citoyen, jouissant des droits politiques, peut être investi d'un sacerdoce ; de même pour les prêtresses. La charge est temporaire, presque toujours annuelle. Elle n'exige ni instruction, ni préparation spéciale. Le prêtre n'a qu'à se mettre au courant du rituel du temple ; au besoin, il est aidé ou guidé par le personnel subalterne ou par des membres de sa famille. La plupart des temples ne s'ouvrent que pour les fêtes des dieux qu'on y adore et pour les sacrifices qu'offrent à cette occasion l'État ou les particuliers. Le sacerdoce ne crée aucun lien entre le prêtre et la divinité qu'il sert en passant ; aussi n'est-il pas rare de voir un citoyen investi successivement ou parfois simultanément de plusieurs prêtrises, qu'il peut cumuler avec des charges publiques. L'année écoulée, il reprend sa vie ordinaire. N'ayant ni morale à prêcher, ni rien à enseigner sur la nature des dieux et leurs rapports avec les hommes, il n'exerce aucune influence religieuse. Celle-ci appartient plutôt aux devins, gens de métier, auxquels on s'adresse pour connaître la volonté des dieux et demander la conduite à suivre dans les difficultés journalières.

Le caractère sacerdotal s'accusait davantage dans les cultes qui étaient la propriété des γένη. Presque toujours, le prêtre ou la prêtresse étaient nommés à vie. Ils avaient

1. Voir *Troisième partie.*

donc le temps et le goût de s'attacher à leurs fonctions ; les traditions et les rites spéciaux de la famille leur devenaient familiers. De leur côté, les membres du γένος s'intéressaient d'autant plus à leur culte particulier qu'il s'adressait à un dieu qui était leur ancêtre ou qui avait été le protecteur des héros dont ils descendaient.

Telle avait été aussi, dès le principe, et pour les mêmes raisons, la condition des prêtres d'Éleusis. Mais tout concourut à les mettre hors de pair : l'antiquité du temple, longtemps autonome, et continuant à jouir de privilèges exceptionnels, l'étendue de ses propriétés (Orgas, plaine Raria, lacs Rheitoi), le nombreux personnel entretenu pour la célébration des fêtes. L'attrait et la renommée croissante de l'initiation, les secrets dont les ministres de Déméter étaient les dépositaires et les dispensateurs, le caractère panhellénique que prirent les Mystères à partir du cinquième siècle ne contribuaient pas moins à rehausser le prestige des familles groupées autour des Deux Déesses. Lorsque, dans les solennités ou dans des circonstances dramatiques, comme l'affaire d'Alcibiade, les Eumolpides et les Kéryces paraissaient en public, revêtus de leurs robes de pourpre et qu'ils prononçaient les imprécations contre les coupables, ils donnaient l'impression d'un corps sacerdotal, parlant et agissant au nom des divinités mystérieuses d'Éleusis.

Les étrangers, et principalement les Égyptiens de l'époque ptolémaïque, avaient été frappés de cette physionomie si originale.

Partant de l'idée, acceptée par les deux nations, que Déméter n'était autre qu'Isis et que les Mystères avaient été empruntés à l'Égypte, ils se complaisaient à retrouver les traces de cette imitation, et ils expliquaient par là les différences qui distinguaient le culte des Deux Déesses de tous les autres cultes helléniques. Le péribole

tout entier d'Éleusis et l'Éleusinion d'Athènes étaient renfermés dans de hautes murailles, comme celles qui, en Égypte, interdisaient l'accès et la vue de la maison du dieu. La disposition du télestérion et les files de colonnes intérieures rappelaient jusqu'à un certain point les salles hypostyles du temple égyptien ; mais surtout la chapelle inaccessible de l'anactoron, dans laquelle étaient déposés les Objets Sacrés, leur semblait une copie de leur sanctuaire, qui enfermait le dieu caché à tous les regards et dans lequel le Pharaon ou le grand prêtre, son représentant, pouvait seul pénétrer.

Lorsqu'ils portaient leur attention sur les ministres des Deux Déesses, ils étaient frappés de voir que les Eumolpides et les Kéryces étaient les maîtres du temple d'Éleusis, et qu'ils en réglaient souverainement les affaires en commun. Cette association des deux familles, en même temps que la supériorité de l'une d'entre elles, leur sembla avoir eu un modèle dans les deux classes de ministres qui desservaient les temples égyptiens ; ils jugèrent que l'organisation des Eumolpides avait été empruntée à la classe des Prêtres, tandis que celle des Kéryces était une copie du collège des Pastophores. Τοὺς μὲν γὰρ Εὐμολπίδας ἀπὸ τῶν κατ' Αἴγυπτον ἱερέων μετενηνέχθαι, τοὺς δὲ Κήρυκας ἀπὸ τῶν παστοφόρων [1]. Au premier abord, l'assimilation nous paraît étrange entre les prêtres égyptiens, qui formaient une classe privilégiée, vivant dans le temple et pour le temple, entretenus, eux et leurs familles, sur les revenus du sanctuaire ou les produits de ses immenses domaines, et les membres des deux familles, attachés, il est vrai, d'une manière particulière, au culte d'Éleusis, mais restés citoyens et continuant à vivre de la vie politique et sociale de la cité. Il sera prudent néanmoins d'examiner les choses de plus près ;

1. Diod., I, 29.

peut-être y trouvera-t-on des ressemblances, sinon réelles, au moins apparentes, qui ont pu fournir à l'amour-propre national des Égyptiens des motifs spécieux de revendiquer pour leur pays la gloire d'une institution aussi renommée.

Il y a, en effet, en Égypte, deux groupes distincts de prêtres [1]. Le premier comprend les prophètes de divers rangs, les ministres chargés de la toilette du dieu, les gardiens des écritures sacrées, ceux qui étudiaient le ciel pour déterminer les heures et fixer le calendrier, les musiciens qui composaient et faisaient exécuter les hymnes. Le second groupe était formé par les prêtres inférieurs qui s'acquittaient du service matériel du temple plutôt que du culte rendu au dieu, les néocores, les pastophores. Ces derniers, lors des grandes processions, portaient la barque sur laquelle reposait la petite chapelle qui renfermait l'effigie de la divinité, cachée à tous les regards. De même que les Prêtres, les Pastophores avaient un conseil composé du chef du collège et des plus anciens ; les deux conseils tantôt votaient isolément, tantôt se réunissaient pour examiner en commun les propositions d'un intérêt général. Cette organisation n'était pas sans analogie avec celle des Kéryces et des Eumolpides. La supériorité religieuse de ces derniers a été constatée par les détails qui ont été réunis dans un chapitre précédent.

Jusqu'à un certain point également, la vie intérieure que menaient certains ministres de Déméter se prêtait à un rapprochement avec celle des prêtres égyptiens de la première classe. Pour ceux-ci, Chærémon a tracé un

1. Otto Walter, *Priester und Tempel im hellenistischen Ægypten*, p. 75 et suiv.

tableau, un peu trop édifiant, de leur existence [1]. La gravité de leur visage, la mesure dans les gestes et les paroles, l'habitude du recueillement, la majesté de leur démarche, lente et les yeux baissés, imposaient le respect. En dehors des offices journaliers, ils donnaient tout leur temps à la méditation des choses divines, aux spéculations scientifiques et théologiques. La bibliothèque mettait à leur disposition livres liturgiques, annales du temple, recueils magiques, recettes médicales, calculs astronomiques. Certes, les prêtres et les prêtresses d'Éleusis ne vivaient pas renfermés dans l'enceinte sacrée ; quelques-uns d'entre eux cependant y avaient leurs demeures et s'en éloignaient rarement ; en particulier, le collège des Mélissai avait quelque apparence d'une communauté religieuse. Le hiérophante, par son aspect majestueux et sa gravité sacerdotale, ne le cédait en rien aux plus hauts dignitaires des temples égyptiens. Il y avait même à Éleusis un dépôt de livres sacrés, tels que le rituel en trois mille vers attribué à Eumolpos, les lois des Eumolpides, longtemps confiées à la tradition orale, mais enfin fixées par l'écriture, les recueils liturgiques ; dans les archives s'entassaient les pièces qui consacraient les droits du temple : oracles rendus en sa faveur, traités avec Athènes, décrets votés par les cités helléniques, etc. Mais ce qui fut le plus propre à faire illusion aux Égyptiens de l'époque ptolémaïque, c'était sans doute le collège des trois exégètes des Eumolpides, ces docteurs du droit canonique. Ils étaient portés à leur attribuer une haute science des choses divines, lorsqu'ils se rappelaient que Ptolémée avait eu recours à l'un d'eux, Timothéos, pour l'établissement du culte de Sérapis.

1. Chæremo, cité par Porphyre, *De abstin.*, IV, 6. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. III, p. 497.

Un des caractères de la vie sacerdotale en Égypte est la pratique des ἁγνεῖαι. La pureté qu'elles avaient pour but de procurer était acquise, non par les ablutions, mais par le jeûne et l'abstinence.

Elles étaient longues et rigoureuses. La durée la plus courte était de sept jours, mais elle pouvait s'étendre jusqu'à quarante-deux. Pendant ce temps, les prêtres retirés dans une partie du temple destinée à cet usage, devaient ne rien manger de ce qui avait eu vie, s'abstenir de vin, d'huile, et même de légumes, renoncer à tout commerce charnel. Cette obligation leur était imposée, toutes les fois qu'ils avaient à officier solennellement [1]. Les Égyptiens durent être surpris en retrouvant dans la religion des Mystères cette pratique que nul autre culte grec n'a connue, et peut-être eurent-ils raison de croire qu'elle avait été empruntée à leur pays. L'ἁγνεία avait été introduite dans la préparation des mystes, moins rigoureuse, moins longue, puisqu'elle ne s'appliquait que pendant le séjour des Objets Sacrés dans l'Éleusinion d'Athènes, mais le principe était le même.

Elle était de stricte obligation pour le hiérophante ; nous avons là-dessus le témoignage positif d'Arrien [2]. Et peut-être est-il possible que d'autres pratiques de la vie ascétique de l'Égypte aient été en usage chez les ministres d'Éleusis qui avaient leur demeure dans l'enceinte sacrée ; possible aussi, qu'en dehors des grandes fêtes que nous connaissons, les membres des familles sacrées se soient réunis dans le sanctuaire pour des offices particuliers ou que les jeunes enfants aient été instruits, dès leurs premières années, des légendes canoniques du temple, des lois non écrites des Eumolpides, qu'ils aient été préparés longtemps d'avance à remplir,

1. Chæremo, p. 498.

2. Οὐκ ἐσθῆτα ἔχεις, ἣν δεῖ τὸν ἱεροφάντην, οὐ στρόφιον οἷον δεῖ, οὐχ ἡλικίαν, οὐχ ἡγνευκας ὡς ἐκεῖνος. Arrian., *Dissert. Epict.*, III, 21.

comme spondophores, épimélètes des mystères, exégètes, prêtres de tout rang, les fonctions auxquelles le privilège de leur naissance leur donnait droit de prétendre.

En somme, les Égyptiens dont Diodore a reproduit les assertions exagéraient en disant que l'organisation des Eumolpides et des Kéryces avait été copiée sur celle de leurs prêtres. Il faut du moins reconnaître qu'il y avait quelque analogie, et les ressemblances nous frapperaient davantage si nous connaissions mieux, comme ils pouvaient le faire, la vie intérieure du temple d'Éleusis. Dans le peu que nous en savons, on aperçoit quelques-uns des éléments qui, dans les religions de l'Orient et de l'Égypte, ont abouti à la formation d'un corps sacerdotal et à l'établissement d'une discipline ecclésiastique. Même à l'état rudimentaire, cette conception était trop éloignée des idées de la Grèce sur le rôle des prêtres, pour ne pas y voir une influence étrangère, de même que dans l'introduction des Mystères et de l'initiation.

CHAPITRE VIII

Rôle des magistrats de la cité dans la célébration des Mystères. — L'archonte-roi et ses parèdres. — Les quatre épimélètes des Mystères. — Les exégètes publics pris exclusivement dans les deux familles des Eupatrides et des Eumolpides ; les trois exégètes privés des Eumolpides. — Commissions de ἱεροποιοί.

Le stratège d'Éleusis. — Collège des éphèbes. — Corporation des artistes dionysiaques.

Βασιλεὺς καὶ πάρεδροι.

Lorsque le culte d'Éleusis entra dans la religion publique, l'État y fut représenté par quelques-uns de ses magistrats. L'archonte-roi était naturellement désigné pour ce rôle ; c'est lui, en effet, qui était chargé des fêtes les plus anciennes et, par là même, les plus vénérables.

Avant tout, il avait à prendre soin des Grands et des Petits Mystères [1]. Suivant Pollux, il aurait prononcé contre les coupables l'interdiction de s'y présenter; mais nous verrons plus loin que c'est une erreur du grammairien [2]. Il offrait des sacrifices et des vœux au nom de la cité dans l'Éleusinion d'Athènes et dans le temple d'Éleusis. Pendant la fête, il veillait à la répression des délits et des impiétés [3]. Au retour d'Éleusis, il faisait au conseil

1. Ὁ δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖται. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 57.

2. Pollux, VIII, 90. — Voir *Troisième partie*, Πρόρρησις.

3. Φέρε γάρ, ἂν νυνὶ Ἀνδοκίδης ἀθῷος ἀπαλλαγῇ ἡμῶν ἐκ τοῦδε τοῦ ἀγῶνος καὶ ἔλθῃ κληρωσόμενος τῶν ἐννέα ἀρχόντων καὶ λάχῃ βασιλεύς, ἄλλο τι ἢ ὑπὲρ ἡμῶν καὶ θυσιάσει καὶ εὐχὰς εὔξεται κατὰ τὰ πάτρια, τὰ μὲν

un rapport sur les faits qui avaient pu se produire pendant les Mystères [1].

Le roi était chargé d'affermer toutes les terres appartenant aux temples. Il n'est donc pas surprenant qu'on le trouve s'occupant des baux pour la ἱερὰ ὀργάς ou pour les autres domaines de Déméter [2].

Le roi était assisté par deux parèdres, sorte d'adjoints. Ceux-ci n'étaient pas des magistrats indépendants ; ils étaient au choix du roi, qui les prenait le plus souvent parmi ses parents ou ses amis, et qui avait aussi le droit de leur retirer leur titre ; néanmoins, comme tous ceux qui exerçaient une part de l'autorité publique, ils étaient soumis à l'examen préalable devant un tribunal (δοκιμασία) et astreints à rendre compte de leur gestion devant les euthynes [3]. C'est seulement comme assesseurs du roi qu'ils s'occupent avec lui de la location des terrains sacrés du temple, et que l'un d'eux fut en rapport, pour la célébration des Mystères, avec la famille des Kéryces [4].

ἐν τῷ ἐνθάδε Ἐλευσινίῳ, τὰ δὲ ἐν τῷ Ἐλευσῖνι ἱερῷ, καὶ τῆς ἑορτῆς ἐπιμελήσεται μυστηρίοις, ὅπως ἂν μηδεὶς ἀδικῇ μηδὲ ἀσεβῇ περὶ τὰ ἱερά ; Lysias, VI, 4.

1. Ἐπειδὴ γὰρ ἤλθομεν Ἐλευσινόθεν καὶ ἡ ἔνδειξις ἐγεγένητο, προσήει ὁ βασιλεὺς περὶ τῶν γεγενημένων Ἐλευσῖνι κατὰ τὴν τελετήν, ὥσπερ ἔθος ἐστίν. Andoc., *De Myst.*, 111.

2. Εἰσφέρει δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς τὰς μισθώσεις τῶν τεμενῶν. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 47. — Μισθοῦν τὸν βασιλέα τὰ νῦ'ν ἐ](π)ει]ργασμένα τῆς ἱερᾶς ὀργάδος. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 32, l. 25. — [Μισθωμάτων] ἃ ἐμίσθωσαν ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ πάρεδροι καὶ οἱ ἐπιστάται οἱ Ἐλευσινόθεν καὶ οἱ ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων. *Ibid.*, p. 199, l. 30-33.

3. Λαμβάνουσι δὲ καὶ παρέδρους ὅ τε ἄρχων καὶ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ πολέμαρχος δύο ἕκαστος οὓς ἂν βούληται, καὶ οὗτοι δοκιμάζονται ἐν τῷ δικαστηρίῳ πρὶν παρεδρεύειν καὶ εὐθύνας διδόασιν, ἐπὰν παρεδρεύσωσιν. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 56. Cf. Demosth., *contra Neær.*, 80-83.

4. Décret des Kéryces : ἐπειδὴ Εὐθύδημος ὁ πάρεδρος τοῦ βασιλέως καλῶς καὶ φιλοτίμως μετὰ τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ γένους τοῦ Κηρύκων ἐπεμελήθη τῶν περὶ τὰ μυστήρια καὶ φιλοτιμούμενος διατελεῖ πρὸς τὸ γένος τὸ Κηρύκων. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 597.

Ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων.

Les épimélètes des mystères donnaient aussi leur concours au roi, mais à un autre titre que les parèdres. Tandis que ceux-ci n'avaient qu'une autorité d'emprunt, les épimélètes tenaient leur pouvoir de l'assemblée qui les élisait. Il y en avait quatre : deux choisis parmi tous les Athéniens indistinctement, un parmi les Eumolpides et un parmi les Kéryces [1] ; de la sorte, l'État et les deux familles sacrées étaient également représentés. Aristote compte quatre épimélètes ; cependant, dans les trois décrets où ils sont nominativement désignés, il n'y en a que deux [2]. Comme ces textes datent du troisième siècle, on a supposé que, postérieurement à l'ouvrage d'Aristote, on n'aurait conservé que deux épimélètes, les uns faisant porter la suppression sur ceux des γένη, les autres sur ceux de la cité [3]. Les raisons variées que l'on a cherchées pour ce changement ne sont pas acceptables. En effet dans les comptes de 329/8, c'est-à-dire dans un document contemporain du livre d'Aristote, deux épimélètes seulement sont nommés [4]. Pour expliquer cette

1. Ὁ δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖται μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν οὓς ὁ δῆμος χειροτονεῖ, δύο μὲν ἐξ Ἀθηναίων ἁπάντων, ἕνα δ'ἐξ Εὐμολπιδῶν, ἕνα δ'ἐκ Κηρύκων. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 57.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 315, 376 ; t. IV, p. 103, 385 *d*.

3. Glotz, *Dictionnaire des Antiquités*, au mot *Epimélêtai*, p. 678. On y trouvera le résumé des diverses hypothèses émises à ce sujet. M. Aug. Mommsen en a proposé une nouvelle : les deux épimélètes de la cité, choisis parmi les plus riches, contribuaient de leur fortune aux dépenses, et, pour cette raison, ils sont seuls l'objet des décrets honorifiques (*Feste der Stadt Athen*, p. 251). Cette explication a l'avantage d'être très simple ; elle pourrait suffire pour les décrets, mais elle ne rend pas compte du quatrième texte, où les deux épimélètes, seuls nommés, ne font qu'un acte d'administration.

4. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p 199, 834 *b*, col. II, l. 31.

opposition, au moins apparente, n'est-il pas permis d'admettre que les fonctions des quatre épimélètes n'étaient pas identiques ? Les deux qui étaient pris parmi tous les citoyens ne s'occupaient que de la partie matérielle de la fête et de la location des domaines du temple ; ceux des Eumolpides et des Kéryces étaient chargés plus particulièrement de la partie religieuse ; ils veillaient à l'observation des traditions dont les deux familles avaient la garde et à l'application des règles prescrites pour les Mystères.

Je crois donc que les deux épimélètes nommés dans les inscriptions étaient ceux qui représentaient la cité.

Les fonctions des épimélètes duraient une année entière. Celle-ci ne se réglant pas sur la religion de Déméter, mais sur l'année civile, ils avaient d'abord à s'occuper des Grands Mystères qu'on célébrait dans le mois de Boédromion, le troisième de l'année athénienne ; puis, au printemps suivant, des Petits Mystères, qui avaient lieu dans le huitième mois. De cette façon s'explique l'ordre suivi dans les décrets rendus en l'honneur de ces magistrats.

Le principal de leur charge paraît avoir consisté dans les deux sacrifices qu'ils offraient, lors des Grands et des Petits Mystères, pour la santé et le salut du conseil, du peuple, des enfants, des femmes et des alliés et amis d'Athènes. Les sacrifices étaient l'objet d'un rapport sur les résultats obtenus et d'un double vote du conseil et de l'assemblée, qui les acceptaient s'ils étaient favorables, et récompensaient les épimélètes par divers honneurs, tels qu'un éloge et une couronne [1].

Une autre part de leurs fonctions, moins importante au point de vue religieux, leur offrait plus d'occasions de

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 315.

faire preuve de zèle et de générosité. Se rendant à Éleusis avant le départ des ἱερά pour Athènes, ils inauguraient par un sacrifice préliminaire la grande fête des Mystères ; ils avaient pris soin de mettre en bon état le char qui transportait à Athènes les Objets Sacrés ; la course des mystes à la mer se faisait sous leur direction, dans la journée du 16 Boédromion ; ils veillaient à la belle ordonnance de la procession d'Athènes à Éleusis, au bon état de la route, et préparaient dans la ville sainte une réception convenable à Iacchos, le jeune génie qui conduisait les mystes au sanctuaire des Deux Déesses [1].

C'était l'État qui fournissait l'argent pour les dépenses ; mais souvent les épimélètes les prenaient à leur charge ; ils envoyaient en leur nom de nouvelles victimes et en distribuaient les chairs. L'un d'eux, Xénoclès de Sphettos, avança la somme nécessaire pour la construction d'un pont sur le Céphise, que traversait la procession, et, en sortant de sa charge, il en perpétua le souvenir par la consécration de deux statues à Éleusis [2].

Sans parler de la location des terrains appartenant à Déméter [3], les épimélètes assistaient encore le roi pen-

1. Ἔθυσαν δὲ καὶ προθύματα... καὶ τὸ ζεῦγος παρεσκεύασαν ἐκ τῶν ἰδίων εἰς τὴν κομιδὴν τῶν ἱερῶν, τὸ δὲ μερισθὲν αὐτοῖς εἰς τὴν τοῦ ζεύγους τιμὴν ἐπέδωκαν τεῖ βουλεῖ, ἐπεμελήθησαν δὲ καὶ τῆς ἅλαδε ἐλάσεως καὶ τῆς Ἐλευσῖνι τοῦ Ἰακόχου ὑποδοχῆς, ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν πρὸς Ἄγραν μυστηρίων γενομένων δὶς ἐν τῶι ἐνιαυτῶι διὰ τὸ συντελεῖσθαι τὰ Ἐλευσίνια· ἀπέστειλαν δὲ καὶ εἰς τὰ Ἐλευσίνια θῦμα ταῦρον, ἐκρεανόμησαν δὲ καὶ τεῖ βουλεῖ τοῖς ἑξακοσίοις καὶ πεντήκοντα. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 175. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 2, p. 103. L'ordre chronologique ayant été suivi dans l'inscription, les προθύματα doivent avoir eu lieu au départ d'Éleusis. — On peut restituer dans un autre décret très mutilé (n. 375) la mention du char fait avec l'argent des épimélètes. — La double célébration des petits mystères est un fait accidentel, comme l'indique l'emploi de l'aoriste, δὶς γενομένων.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 142, 574 *e* ; t. II, 1188, 1189.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 199, 834 *b*, col. II, l. 31.

dant la célébration des Lénéennes. Ce n'est pas qu'ils fussent les aides de celui-ci pour toutes les cérémonies religieuses, comme aurait pu le faire croire le résumé que Pollux a fait du chapitre d'Aristote [1]. Le texte original montre au contraire qu'ils ne prenaient aucune part aux concours dramatiques des Lénéennes ni aux diverses courses de flambeaux qui rentraient dans les attributions du roi. Nous ne les voyons agir avec lui que pour les cérémonies des Mystères eux-mêmes ou pour celles qui ont un lien avec la religion d'Éleusis, comme la procession et le sacrifice des Lénéennes [2].

Pour se faire une juste idée de l'importance de cette charge, il faut en marquer la différence avec celle des parèdres. Ceux-ci étaient choisis par l'archonte-roi, qui pouvait les renvoyer ; ils n'étaient que ses adjoints ; par eux-mêmes ils n'avaient aucune autorité. Au contraire, les épimélètes étaient élus par l'assemblée; ils exerçaient une fonction indépendante, et ils s'adressaient directement au peuple. Aussi des personnages riches et influents recherchèrent cette charge ; tels furent, par exemple, au quatrième siècle, Midias, l'adversaire de Démosthènes, et Xénoclès de Sphettos.

EXÉGÈTES.

Je n'ai à m'occuper ici que des Mystères, mais la question des exégètes a été si mal éclaircie jusqu'ici que je suis obligé de parler de tous ceux qui ont porté ce titre,

1. Ὁ δὲ βασιλεὺς μυστηρίων προέστηκε μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν καὶ Ληναίων καὶ ἀγώνων τῶν ἐπὶ λαμπάδι. Pollux, VIII, 90.

2. Τὴν μὴν οὖν πομπὴν κοινῇ πέμπουσιν ὅ τε βασιλεὺς καὶ οἱ ἐπιμεληταί· τὸν δὲ ἀγῶνα διατίθησιν ὁ βασιλεύς. Τίθησι δὲ καὶ τοὺς τῶν λαμπάδων ἀγῶνας ἅπαντας. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 57. — [Ἐγ] Διονυσίων τῶν [ἐπὶ Λ]ηναίωι παρὰ μυστηρίων [ἐπιμ]ελητῶν. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 741, fr. *a*. l. 10.

afin de distinguer ceux qui se rattachent à la religion d'Éleusis.

Parmi les définitions des grammairiens, la plus complète est celle de Suidas : Ἐξηγηταὶ τρεῖς γίνονται· Πυθόχρηστοι οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγει τινὶ ἐνισχεθέντας καὶ οἱ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια· ἐξηγητὴς ἰδίως ὁ ἐξηγούμενος τὰ ἱερά· ἔστι δὲ ἁ πρὸς τοὺς κατοιχομένους νομιζόμενα ἐξηγοῦνται τοῖς δεομένοις. La première partie est reproduite littéralement dans le Lexique de Timée et la seconde dans Harpocration. Malheureusement, la source commune à laquelle ils ont puisé est loin d'être claire, et le sens varie suivant la ponctuation que l'on adopte.

Pour éclaircir un peu le texte de Suidas, j'ai réuni les titres des exégètes qui se rencontrent dans les inscriptions :

Πυθόχρηστος ἐξηγητής[1] ἐξ Εὐπατριδῶν[2].
Ἐξηγητὴς ἐξ Εὐπατριδῶν[3] avec l'addition χειροτονητὸς ὑπὸ δήμου διὰ βίου[4] ou ὑπὸ τοῦ δήμου καθεσταμένος[5].
Ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν[6] ou ἐκ τοῦ γένους τοῦ Εὐμολπιδῶν[7].
Ἐξηγηταὶ Εὐμολπιδῶν[8].
Ἐξηγητὴς μυστηρίων[9].

En rapprochant cette liste de la phrase de Suidas, voici l'interprétation qui me paraît la plus vraisemblable : « Les exégètes sont au nombre de trois ; il y en a qui sont désignés par l'oracle d'Apollon Pythien et qui s'oc-

1. Siège au théâtre, *Corpus inscr. attic.*, t. III, 241 ; Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 144, n. 17. — 1899, p. 210, n. 40.
2. *Fouilles de Delphes*, t. III, fasc. 2, n. 5 et 6.
3. *Ibid.* — *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1335.
4. Siège au théâtre, *Corpus inscr. attic.*, t. III, 267.
5. *Bull. de corr. hellén.*, 1896, p. 709.
6 Plutarch., *X Orat.*, *Lycurg.*, 30 ; *Corpus inscr. attic.*, t. III, 720. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 107.
7. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 110.
8. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, p. 516, l. 41.
9. *Bull. de corr. hellén.*, 1882, p. 436. Je laisse de côté les textes où se trouve la simple mention ἐξηγητής.

cupent de purifier ceux qui sont atteints d'une souillure ; il y en a aussi qui interprètent les lois des ancêtres. » Dans la seconde partie de la glose, l'auteur ajoute qu'ils donnent aussi des avis aux particuliers qui les consultent pour les cérémonies des funérailles.

Sur les trois membres qui composaient le collège, deux étaient pris dans la famille des Eupatrides, mais désignés par des voies différentes. Pour l'un, on avait recours à l'oracle de Delphes, ce que rappelle l'épithète πυθόχρηστος [1]. L'autre était élu par le peuple. Tous deux étaient nommés à vie. Les Eupatrides possédaient des lois traditionnelles, πάτρια, notamment sur la purification des suppliants [2]. La famille se rattachait au culte d'Apollon Pythien, mais elle ne paraît pas avoir eu de lien avec les déesses d'Éleusis.

Le troisième exégète était pris dans la famille des Eumolpides qui, elle aussi, avait des πάτρια. Nous ignorons de quelle manière il était désigné, probablement par l'élection, et certainement à vie. Une dédicace d'Éleusis nous fournit quelques renseignements sur ses fonctions :

Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος
Μήδειον Μηδείου Πειραιέα τὸν ἐξηγητὴν
ἐκ τοῦ γένους τοῦ Εὐμολπιδῶν, εὐσεβείας
ἕνεκα τῆς πρὸς τὼ Θεὼ καὶ ἐπιμελείας καὶ
φιλοτιμίας τῆς περὶ τὴν ἐξήγησιν τῶν ἱερῶν
καὶ πατρίων Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἀνέθηκαν.
Ἐπὶ ἱερείας Κλεοκρατείας τῆς Οἰνοφίλου Ἀφιδναίου θυγατρός [3].

L'inscription est du commencement du premier siècle avant notre ère. Médeios fut archonte éponyme en 100,

1. Clisthènes avait procédé de même pour les éponymes de ses nouvelles tribus. Les noms de cent héros avaient été envoyés à Delphes, et le dieu en avait désigné dix. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 21.
2. Athen., IX, p. 409 F.
3. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 111.

épimélète de Délos en 97 [1]; précédemment, il avait fait partie du collège des Δηλιασταί [2]. Ce dernier texte établit en même temps sa généalogie. Son père, qui, du côté maternel, se rattachait à la famille de l'orateur Lycurgue, avait été, suivant Plutarque, exégète des Eumolpides [3] ; mais l'auteur, qui attribue à notre Médeios le sacerdoce de Poseidon Érechtheus, n'a pas ajouté qu'il remplit, comme son père, les fonctions d'exégète. Il n'y a pas à hésiter entre les deux témoignages ; ou Plutarque a fait une omission, ou il a confondu le père et le fils. Le premier Médeios était fils de Lysandros ; ce n'est donc pas de lui qu'il est question dans la dédicace d'Éleusis, mais du second, qui portait le même nom que son père.

Médeios était chargé d'interpréter τὰ ἱερὰ καὶ πάτρια, c'est-à-dire les lois traditionnelles des Eumolpides relatives aux choses sacrées. Ces lois, comme on le sait, restèrent longtemps sans être écrites ; de plus, elles étaient formulées avec une brièveté qui rendait les explications nécessaires, et elles n'énonçaient qu'une règle générale dont il fallait faire l'application aux cas particuliers.

Il faut aussi observer que la statue a été élevée en vertu d'un vote du conseil et du peuple ; c'était donc la récompense de services rendus à la cité.

Le collège public des exégètes se composait de trois membres, auxquels l'État et les particuliers s'adressaient dans les cas qui touchaient le droit divin. Il n'y en avait pas plus de trois, pris dans les deux familles des Eupa-

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 985; *Bull. de corr. hellén.*, 1880, p. 190.

2. *Bull. de corr. hellén.*, 1879, p. 379.

3. Ταύτης δὲ καὶ Λυσάνδρου Μήδειος ὁ καὶ ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν γενόμενος· τούτου δὲ καὶ Τιμοθέας τῆς Γλαύκου παῖδες Λαοδάμεια καὶ Μήδειος, ὃς τὴν ἱερωσύνην Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως εἶχε, καὶ Φιλίππη ἥτις ἱεράσατο τῆς Ἀθηνᾶς ὕστερον. Plutarch., *X Orat.*, *Lycurg.*, 30.

trides et des Eumolpides [1], les seules chez lesquelles est attestée l'existence de πάτρια.

On a eu tort de regarder comme investis des mêmes fonctions les exégètes nommés dans les comptes de 328. Au commencement de la seconde prytanie, est portée la dépense suivante : ἐξηγηταῖς Εὐμολπιδῶν εἰς ζεύγη μυστηρίοις 24 drachmes [2]. A la différence de construction correspond une différence de sens. Ἐξηγητὴς ἐκ τοῦ γένους τοῦ Εὐμολπιδῶν, ou, plus brièvement, ἐξ Εὐμολπιδῶν, est un exégète pris parmi les membres de la famille, mais, ainsi qu'on l'a vu pour Médeios, il était au service de l'État. Au contraire, les ἐξηγηταὶ Εὐμολπιδῶν sans la préposition ἐξ, sont les exégètes au service de la famille. Lorsque celle-ci était consultée en corps par la cité, comme ce fut le cas pour les sacrifices à offrir au sujet du πέλανος des prémices, elle consultait à son tour ses exégètes, c'est-à-dire ceux de ses membres qui avaient une connaissance spéciale de ses lois traditionnelles et de sa jurisprudence sacrée. La distinction que je viens d'indiquer est confirmée par le catalogue du temps des Sévères. On trouve d'abord ἐξηγητής et, immédiatement après, ἐξηγηταὶ τρεῖς. Le premier est l'exégète de l'État choisi parmi les Eumolpides ; les trois autres sont les exégètes de la famille [3]. Ils prenaient part à la célébration des mystères, et les chars sur lesquels ils montaient pendant la procession étaient payés par le trésor des Deux Déesses.

Le titre d'ἐξηγητὴς μυστηρίων ne s'est rencontré encore qu'une fois, dans une inscription de l'époque impériale.

1. Conclusion adoptée par Ph. Ehrmann, *De juris sacri interpretibus Atticis*, 1908. Il en est de même, mais avec quelque hésitation, pour la distinction des exégètes publics et privés des Eumolpides.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, p. 516, l. 41.

3. Voir p. 222.

(*Bull. de corr. hellén.*, 1882, p. 426) ; il est donné à un personnage considérable, de la famille des Kéryces ; celle-ci, à l'époque classique, n'avait pas le droit d'exégèse dans les affaires publiques. Probablement, c'est une charge de fondation récente et dont nous ne pouvons préciser la nature. Le titre simple d'exégète, que porte dans une inscription Hérode Atticus, qui était aussi de la famille des Kéryces, est peut-être la même chose.

Toute la cité prenait part à la célébration des Mystères, les corps de l'État et les magistrats, aussi bien que les particuliers. Je me bornerai à parler ici de ceux dont les inscriptions nous ont fait connaître le rôle.

Ἱεροποιοί.

Plusieurs commissions, temporaires ou permanentes, désignées par le terme général de ἱεροποιοί, figuraient dans les diverses fêtes d'Éleusis ; il est parfois assez difficile de les distinguer.

Pour une seule d'entre elles, il est certain qu'elle exerçait ses fonctions à l'occasion des Mystères. Nous la connaissons par un décret de 341, gravé à la suite d'une dédicace des prytanes de la tribu Ægeis : Θαρρίας Ἐρχιεὺς εἶπεν· ἐπαινέσαι τοὺς ἱεροποιοὺς τοὺς τὰ μυστήρια ἱεροποιήσαντας Ἐλευσῖνι [1]. Ces hiéropes sont au nombre de dix et appartiennent tous à la tribu Ægeis, qui avait la prytanie au mois de Boédromion. C'est une commission temporaire, chargée du sacrifice que le conseil offrait à la fête des Mystères.

Il faut les distinguer des ἱεροποιοὶ ἐγ βουλῆς. Ceux-ci

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 872.

étaient pris dans le conseil tout entier, mais non dans la tribu prytane. Dans les comptes de l'archontat de Képhisophon (329/8), un seul d'entre eux est nommé, Démophilos d'Acharnæ, dème de la tribu Œneis [1]. Or, cette année-là, la troisième prytanie, pendant laquelle se célébraient les Mystères, échut à la tribu Hippothontis [2]. Les hiéropes du conseil sont donc distincts des précédents ; c'était une commission que le conseil nommait pour la fête des prémices, comme il le faisait pour d'autres fêtes, les Héphæstia et les Dionysia [3]. Les hiéropes recevaient alors, en nature, une certaine quantité d'orge et de blé, qui servait pour le gâteau sacré du pélanos [4] ; en argent, le produit de la vente du reste des prémices, et ils l'employaient à l'achat des victimes dont le peuple fixait la nature et le prix [5]. Le reliquat leur était encore remis pour consacrer une offrande aux Deux Déesses [6]. Rien, dans tout cela, qui se rapporte aux Mystères.

Les ἱεροποιοὶ κατ' ἐνιαυτὸν se rencontrent dans la même inscription. Les trésoriers et les épistates du temple remettaient entre leurs mains, déduction faite des dépenses, ce qui restait du produit des fermages appartenant au temple et de l'argent trouvé dans les deux trésors de Déméter et de Coré [7]. Comme ces deux versements furent faits en vertu de décrets du peuple, il est possible que ce

1. Τοῦτο παρεδώκαμεν ἱεροποιοῖς ἐγ βουλῆς Δημοφίλωι Ἀχαρνεῖ καὶ συνιεροποιοῖς εἰς ἀνάθημα τοῖν θεοῖν. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 204, l. 87.

2. Décret athénien trouvé à Oropos : Ἐπὶ Κηφισοφῶντος, ἐπὶ τῆς Ἱπποθωντίδος τρίτης πρυτανείας. *Inscr. gr.* t., VII, 4254.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 64. — Οἱ ἱεροποιοὶ οἱ αἱρεθέντες ὑπὸ τῆς βουλῆς. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 57.

4. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 203, l. 68 et 72.

5. *Ibid.*, l. 77-80 ; l. 83.

6. *Ibid.*, p. 204, l. 87-88. — Dans le décret du ve siècle relatif aux prémices (*Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 59), les mêmes fonctions étaient attribuées aux ἱεροποιοὶ Ἐλευσινόθεν.

7. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 203, l. 39 et p. 204, l. 91.

soit là une mesure extraordinaire. D'autre part, nous savons par Aristote que les dix ἱεροποιοὶ κατ' ἐνιαυτόν étaient tirés au sort pour veiller à la célébration des fêtes quinquennales, parmi lesquelles on rangeait les Éleusinia [1] ; mais les Mystères étaient en dehors de leurs attributions.

STRATÈGE D'ÉLEUSIS.

Vers la fin du quatrième siècle, un des stratèges reçut comme attribution spéciale le commandement militaire des citoyens et des mercenaires qui furent postés à Éleusis et dans les forteresses de Panacton et de Phylé. Il regardait comme un devoir de sa charge d'assurer la paisible célébration des mystères. C'est là un des titres rappelés dans un décret du deuxième siècle en l'honneur d'un stratège qui avait commandé trois fois dans la circonscription d'Éleusis : ἐπεμελήθη δὲ καὶ τῆς τῶν μυστηρίων [τελ]ετῆς καθ' ἑκάστην στρατηγίαν ὅπως μετὰ πάσης ἀσφαλε[ίας] συντελεσθεῖ [2].

ÉPHÈBES.

Au quatrième siècle, les éphèbes de la seconde année étaient cantonnés dans les places fortes de l'Attique [3]. Deux inscriptions montrent qu'en 334 les éphèbes de deux tribus séjournèrent à Éleusis [4]. Pour qui connaît la place que les cérémonies religieuses tenaient dans l'édu-

1. Arist., Ἀθην. Πολιτ., 54.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 1. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 163, l. 27.
3. Τὸν δ' ὕστερον (ἐνιαυτόν)... λαβόντες ἀσπίδα καὶ δόρυ παρὰ τῆς πόλεως περιπολοῦσι τὴν χώραν καὶ διατρίβουσιν ἐν τοῖς φυλακτηρίοις. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 42.
4. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 563 *b* et 574 *d*.

cation athénienne, il n'est pas douteux, quoique aucun texte ne l'affirme, qu'à cette époque les éphèbes cantonnés à Éleusis escortaient les ἱερά lorsqu'ils se rendaient à Athènes. Il n'en fut plus de même quand l'éphébie fut réduite à un an. Les jeunes Athéniens ne firent plus que passer à Éleusis, lorsqu'ils parcouraient l'Attique. Au deuxième siècle, les éphèbes partant d'Athènes se contentaient d'aller au-devant des ἱερά jusqu'à un endroit appelé Ἠχώ. Mais ils escortaient en armes la procession de Iacchos [1]. Arrivés au temple d'Éleusis, et au moment du sacrifice, ils enlevaient les bœufs offerts comme victimes [2].

Les éphèbes offraient en outre des victimes en leur propre nom et consacraient une phiale à Déméter et à Coré.

Un décret voté sous les Sévères prescrivit au cosmète d'envoyer les éphèbes à Éleusis la veille du départ des ἱερά pour les escorter jusqu'à l'Éleusinion d'Athènes. Lorsque les Objets Sacrés retournaient à Éleusis, les éphèbes, sous la conduite du cosmète, les accompagnaient de nouveau, portant toutes leurs armes, couronnés de myrte et marchant en rang ; ils s'associaient aux cérémonies, danses et chants religieux, sacrifices, libations qui avaient lieu pendant la route. Comme compensation aux fatigues de cette longue marche, le même décret décidait que tous les éphèbes participeraient auxdistributions que l'archonte des Eumolpides faisait aux membres de la famille [3].

1. Ὑπαπήντησαν δὲ καὶ τοῖς ἱεροῖς ἐν ὅπλοις μέχρι τῆς Ἠχοῦς καὶ προέπεμψαν αὐτά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν Ἴακχον. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 470 ; cf. 467, 468, 471.

2. Ἤραντο δὲ καὶ τοῖς μυστηρίοις τοὺς βοῦς ἐν Ἐλευσῖνι τῇ θυσίᾳ. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 467 ; — le cosmète ἐποιήσατο δὲ καὶ τὰς ἄρσεις τῶν βοῶν ἐπάνδρως ἔν τε Ἐλευσῖνι τῇ θυσίᾳ. Cf. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 64, l. 21.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5. — Un nouveau fragment, contenant quelques lignes du commencement, a été découvert par

Les éphèbes portaient une chlamyde de couleur sombre ; à l'occasion de la procession d'Éleusis, elle fut remplacée par une chlamyde blanche, grâce à la générosité d'Hérode Atticus. Son biographe, Philostrate, avait consigné cette libéralité dans l'histoire de sa vie [1]. Nous avons de plus le procès-verbal de la séance où fut votée cette grave décision ; le cosmète de l'année, jaloux de perpétuer un si glorieux souvenir, l'avait fait graver en tête de la liste des jeunes gens réunis sous sa direction. Le président demanda : « Qui est d'avis que les éphèbes soient vêtus de blanc, le jour où l'armée se rend à Éleusis ? » [Tous lèvent la main.] — « Qui est d'un avis contraire ? » Personne ne leva la main. Hérode prit la parole et dit : « O éphèbes, tant que je suis là, vous ne manquerez pas de chlamydes blanches [2]. »

ARTISTES DIONYSIAQUES.

Les compagnies d'artistes, qui se formèrent sous les successeurs d'Alexandre, réunissaient tous ceux qui concouraient à la célébration des jeux musicaux, poètes, acteurs et musiciens. Composées uniquement d'hommes libres et citoyens, ces corporations étaient placées sous le patronage de Dionysos ; leurs membres étaient considérés comme des serviteurs du dieu, et, à ce titre, comblés de privilèges par les Amphictyons et les villes grecques, plus tard par les Romains [3]. De leur côté, les artistes témoignaient leur reconnaissance aux dieux par

M. Wilhelm et communiqué à Dittenberger, qui l'a publié dans la seconde édition du *Sylloge inscr. gr.*, n. 652.

1. Μετεκόσμησε δὲ καὶ τοὺς Ἀθηναίων ἐφήβους ἐς τὸ νῦν σχῆμα χλαμύδας ἀμφιέσας λευκάς. Philostrat., *Herod.*, 8.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1132.

3. Voir P. Foucart, *De collegiis scenicorum artificum apud Græcos.*

leur piété et leur zèle pour les jeux, qui étaient une partie du culte. La compagnie d'Athènes ne pouvait rester étrangère à la religion d'Éleusis. Un décret des artistes, qui est du premier siècle avant notre ère, mais qui se réfère à des faits plus anciens, nous donne une idée de la manière dont ils comprenaient leurs devoirs envers les Deux Déesses et de la place d'honneur que la corporation occupait dans le sanctuaire d'Éleusis. « La compagnie voulant ajouter, autant qu'il était en son pouvoir, aux sacrifices et aux autres cérémonies que le peuple a établies pour honorer les dieux et les bienfaiteurs, a décidé d'offrir, elle aussi, des sacrifices et des libations à Déméter et à Coré pendant les jours des Mystères et, après avoir élevé un autel et une enceinte sacrée à Éleusis, d'y offrir des libations et des péans [1]. »

1. Ἐψηφίσατο καὶ αὐτὴ θύει[ν καὶ σπένδ]ειν τῆι Δήμητρι καὶ τῆι Κόρηι ταῖς μυστηριώτισιν ἡμέραις καὶ βωμὸν ἱδρυσ[αμένη καὶ] τέμενος κατασκευάσασα ἐν Ἐλευσῖνι σπονδὰς καὶ παιᾶνας ἐπιτελεῖ(ν). *Corpus inscr. attic.*, t. II, 628. Ce téménos des artistes était en dehors du péribole.

CHAPITRE IX

Histoire de la religion d'Éleusis. — Essai de chronologie. — Au quinzième siècle, introduction du culte de Déméter à Eleusis. — Au onzième siècle, les colons ioniens le portent sur les côtes d'Asie Mineure et dans les îles de l'Archipel. — Pendant cette première période, religion agraire ; cérémonies secrètes réservées aux femmes mariées. — Prédominance de la prêtresse.

Au sixième siècle, fondation des mystères nouveaux, ouverts aux deux sexes. — Organisation du sacerdoce et des familles sacrées. — L'initiation. — Le culte est fixé définitivement.

Les écoles orphiques n'ont pas eu d'influence sur les Mystères, non plus que le symbolisme.

Hymne homérique à Déméter ; sa nature, son objet. — Il exprime les traditions des familles sacrées. — Deux points importants : les cérémonies sont d'institution divine et, par suite, immuables ; leur vertu est attachée au sol d'Éleusis.

Il m'a paru nécessaire d'esquisser ici une histoire de la religion de la Déméter d'Éleusis, sans me dissimuler les incertitudes d'un essai de ce genre. Le culte d'une divinité, tel que nous le connaissons à l'époque classique, est loin d'être simple ; c'est un composé qui s'est formé lentement par la combinaison d'éléments divers ou par la superposition de couches successives. Il faut, pour ainsi dire, en faire l'analyse, reconnaître, autant qu'il est possible, quel a été le fonds primitif, marquer ensuite les additions et les éléments nouveaux qui l'ont modifié ou développé. Il est peu de recherches plus importantes, mais la difficulté n'est pas moindre que l'intérêt. Dès qu'on tente de remonter aux temps reculés où se sont combinées les croyances qui ont donné naissance aux dieux grecs, les témoignages certains font défaut et, le plus souvent, il est presque impossible de dégager de la masse confuse des légendes les traits de la divinité

primitive et de distinguer les diverses phases de son développement. Pour Éleusis toutefois, les observations déjà présentées ont montré qu'on pouvait reconnaître quelques-unes des formes qu'a prises successivement la religion de la Déesse. J'essaierai donc de présenter la suite de ces transformations, telle que j'ai cru l'apercevoir, et de fixer quelques dates.

Pour la période qu'on peut appeler préhistorique, je crois avoir prouvé dans la *Première partie* que les légendes grecques sur l'origine égyptienne de Déméter étaient fondées sur un fait positif réel et que l'étude comparée des deux cultes confirmait la tradition hellénique. Sous les Pharaons de la dix-huitième dynastie, qui furent maîtres ou suzerains des îles de la mer Égée, des colons ou des fugitifs venus de l'Égypte apportèrent en Argolide et en Attique le culte d'Isis et d'Osiris avec l'art de cultiver le blé et la vigne. Quelle qu'ait été alors la religion des Pélasges, ils accueillirent volontiers les dieux de ces étrangers, qui leur étaient supérieurs par les arts et la civilisation, et ils jugèrent profitable de s'adresser aux mêmes protecteurs qui avaient procuré aux Égyptiens de si grands avantages. La date de ces événements peut être fixée avec certitude au seizième et au quinzième siècle avant notre ère. D'une part, en effet, les monuments égyptiens trouvés en Argolide portent les cartouches d'Aménophis II, d'Aménophis III et de la reine Tii. De l'autre, la Chronique de Paros place vers 1511 l'établissement de Danaos à Argos, et l'arrivée de Déméter en Attique en 1420, sous le règne d'Érechthée. La concordance entre les chronologistes grecs et les documents égyptiens assure la certitude de cette première date.

J'ai rapporté à la plus vieille religion d'Éleusis un couple divin que les bas-reliefs et les inscriptions font

connaître comme présidant à la culture de la terre, de même qu'Isis-Osiris, et je l'ai présenté comme la forme que le couple égyptien avait prise à Éleusis. Les deux divinités qui le composaient n'étaient pas désignées par des noms propres ; on les appelait simplement le Dieu et la Déesse. L'enceinte sacrée d'Éleusis est jusqu'ici le seul endroit où leur culte ait été constaté. Ce couple conserva ses honneurs jusqu'à l'époque impériale ; mais de bonne heure il avait été éclipsé et relégué dans l'ombre par l'apparition de nouvelles divinités qui remplirent les mêmes fonctions de protectrices de l'agriculture. J'ai proposé comme hypothèse de voir en celles-ci une forme nouvelle de l'ancien couple, forme modifiée par le développement du culte et l'influence des croyances et des légendes locales [1].

La date de cette transformation ne peut être fixée d'une manière absolue, mais des témoignages positifs permettent d'affirmer qu'elle était accomplie avant le onzième siècle, c'est-à-dire qu'à cette date, le culte de Dionysos et celui de Déméter existaient déjà en Attique. Ce furent les colons athéniens qui portèrent l'un et l'autre en Ionie, soixante ans après l'invasion dorienne.

Pour le premier, Thucydide dit formellement que les Ioniens ont reçu des Athéniens le Dionysos de Limnæ et qu'ils continuaient, de son temps, à célébrer la grande fête des Anthestéries, le douze du mois Anthestérion, comme à Athènes [2]. Les traditions athéniennes faisaient remonter l'arrivée du dieu jusqu'à la plus ancienne dynastie, celle des Cécropides, et les inscriptions prouvent que les villes de la Tétrapole lui offraient en

1. Voir ch. IV.
2. Thucyd., II, 15. Cf. la scholie publiée dans *Oxyrhynchus Papyri*, t. VI, p. 124.

commun des sacrifices à Marathon, à une époque antérieure aux réformes de Thésée [1].

Des textes non moins affirmatifs attestent que les colons athéniens transportèrent également dans leurs cités d'Ionie le culte de la Déméter éleusinienne. Le fils légitime de Codros, Androclos, qui fonda Éphèse, avait emporté avec lui les objets sacrés (τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος) qui restèrent la propriété de ses descendants [2]. Hérodote parle, au sixième siècle, des Thesmophoria que les femmes de la ville célébraient pendant la nuit [3]. Sous l'empire romain, une requête adressée au gouverneur de la province rappelait que, chaque année, les mystes d'Éphèse, sous la direction des prêtresses, sacrifiaient et accomplissaient les mystères en l'honneur de Déméter Carpophoros et Thesmophoros, avec une exacte observance des purifications et conformément aux lois traditionnelles [4]. Un des compagnons de Nélée, le fondateur de Milet, avait élevé au mont Mycale un temple de Déméter éleusinienne [5]. A Milet même, et dans ses colonies, il y avait, dès le septième siècle, un mois Καλαμαιών dont le nom dérivait de la fête des Calamaia, dont nous avons constaté l'existence à Éleusis, fête agricole célébrée au moment où se formait la tige du blé. On en peut conclure qu'au onzième siècle, Déméter, ainsi que Dionysos, était l'objet de la vénération particulière des Athéniens et que déjà le sanctuaire de Déméter à Éleusis était regardé comme le séjour préféré de la déesse et le centre de son culte.

Nous sommes mieux informés pour les Cyclades ioniennes, qui furent colonisées par les Athéniens,

1. Voir P. Foucart, *Le Culte de Dionysos en Attique*, p. 35-39.
2. Strabo, XIV, 1, 3.
3. Herodot., VI, 16.
4. *Bull. de corr. hellén.*, 1877, p. 289.
5. Herodot., IX, 97.

vers le même temps, après l'expulsion des Cariens [1]. Plusieurs de ces îles, Amorgos, Paros, Délos, Myconos, adoraient une triade composée de Déméter, Coré, Zeus Eubouleus, célébraient les Thesmophoria, avec des cérémonies nocturnes et une initiation auxquelles les femmes seules étaient admises [2]. L'existence d'objets sacrés, cachés aux regards des hommes et qu'il était interdit de toucher, est attestée seulement pour Paros [3], mais elle est probable pour les autres îles. Il est vraisemblable qu'Éleusis aussi honora pendant un certain temps la même triade, laquelle aurait succédé au couple primitif.

Dans cette première période, la religion de Déméter fut une religion agraire. Les mystères des Haloa et des Thesmophoria ne semblent pas avoir un rapport avec la vie future ; les rites et les symboles, souvent grossiers, des cérémonies expriment surtout l'idée de la fécondité de la nature et de la race humaine. C'était, en somme, le même culte de la Déméter Thesmophoros que pratiquèrent toutes les tribus helléniques avant l'invasion dorienne. Si le sanctuaire d'Éleusis était plus vénéré, c'est surtout parce que la légende avait placé sur son sol l'apparition de la déesse et l'invention de l'agriculture.

La période vraiment historique ne commence pas avant le septième siècle ou même le sixième. Elle est marquée par l'établissement de mystères qui apportent des croyances nouvelles et par l'organisation du sacerdoce éleusinien. Cette innovation, le fait le plus consi-

1. Isocr., *Panathen.*, 43.
2. *Inscr. gr. insul.*, t. XII ; — Amorgos, fasc. 7, n. 76, 77 ; — Paros, fasc. 5, n. 226 ; cf. p. 311 ; — Délos, *Bull. de corr. hellén.*, 1890, p. 505 ; — Myconos, *Sylloge*, n. 615 ; Michel, *Recueil*, 714.
3. Herodot., VI, 134-135.

dérable peut-être de la vie religieuse de la Grèce, s'est opérée sans révolution et sans perturbation dans le culte de Déméter. Les formes antérieures qu'il avait revêtues ne disparurent pas. Le sacerdoce du Dieu et de la Déesse continua d'exister. La prêtresse de Déméter conserva l'éponymie du temple ; elle ne cessa pas de présider aux fêtes agricoles des Haloa et des Thesmophoria ainsi qu'à leurs mystères, dont les hommes étaient exclus. Mais à côté, et bientôt au-dessus, paraissent deux familles sacrées, les Eumolpides et les Kéryces, dont personne ne conteste les droits ; les nouveaux mystères leur appartiennent ; leurs chefs, nommés à vie, le hiérophante et le dadouque, célèbrent en leur nom les cérémonies que Déméter a enseignées à leurs ancêtres. L'accès en est ouvert aux deux sexes. A l'origine, les Athéniens seuls furent admis, puis les étrangers de race hellénique ou apparentés aux Hellènes ; les esclaves mêmes n'en étaient pas écartés. La condition requise pour s'y présenter et pénétrer dans l'enceinte sacrée était l'initiation, et celle-ci prit une telle importance qu'elle sembla, à elle seule, constituer les mystères. Elle comportait plusieurs degrés, franchis successivement et à des intervalles de temps fixés. Elle imposait une instruction et une préparation, que dispensaient, sous la direction du hiérophante, les mystagogues pris dans les familles sacrées. En récompense, les initiés, après l'accomplissement des rites, peuvent compter sur la protection des divinités maîtresses des enfers, et ils reçoivent la garantie d'une existence bienheureuse dans l'autre monde. Aucune autre religion grecque n'avait osé faire à ses fidèles de telles promesses ni inspiré une aussi ferme confiance.

A qui doit-on faire honneur de ces nouveautés bienfaisantes ? Un grand nombre de savants ont attribué à

l'Orphisme une très grande part dans la naissance ou dans l'évolution des mystères d'Éleusis. Cette théorie me paraît absolument erronée. Les anciens, il est vrai, avaient reconnu de grandes ressemblances entre les deux doctrines, et quelques-uns, surtout à l'époque alexandrine, ont été jusqu'à les confondre. Mais rien ne prouve que l'une dérive de l'autre ou qu'elle lui ait fait des emprunts. Elles se ressemblent par certains côtés, que nous signalons dans ce livre, parce que toutes deux, et vers le même temps, ont été puisées à la même source. Les mystères de Déméter sont venus de la vallée du Nil ; de son côté, l'Orphisme a beaucoup emprunté à l'Égypte, surtout par l'intermédiaire de Pythagore qui fut, pendant dix ans, le disciple des prêtres égyptiens ; mais à ces éléments il en a mêlé d'autres qui viennent de l'Asie Mineure, de la Syrie et même de l'Asie antérieure. Les partisans de l'influence orphique attribuent à celle-ci l'introduction dans la religion d'Éleusis du mythe de Dionysos Zagreus et du rite des Omophagies ; mais aucune preuve n'en a été donnée [1]. Zagreus ne s'est rencontré ni sur les monuments ni dans les inscriptions d'Éleusis ; il ne figure dans aucune des cérémonies que nous connaissons, et on ne voit même pas à quel moment il y interviendrait. De même pour les Omophagies, les détails que nous avons sur le sacrifice offert dans le péribole n'offrent aucune trace de victimes déchirées et mangées toutes sanglantes.

D'ailleurs des raisons plus générales rendent invraisemblable l'hypothèse de l'influence orphique. Les doctrines des confréries qui se plaçaient sous le patro-

1. La disparition des Kéryces et leur prétendu remplacement par les Lycomides dans la charge de dadouques sont des hypothèses dont les inscriptions de Delphes ont montré la fausseté. Voir p. 193-194.

nage d'Orphée ont été dans un état perpétuel de changement ; elles se sont traduites en des systèmes successifs de cosmogonie et de théogonie, confus et incohérents, qui embrassent les origines et l'explication de l'univers entier. Les Mystères, au contraire, se restreignent à ce qui touche la religion de Déméter ; ils se bornent à reproduire les épisodes les plus marquants de sa vie, et à assurer aux mystes, avec la protection de la Déesse, le privilège d'une survie bienheureuse. — Les deux religions, et, par ce côté commun, elles se distinguent des autres cultes grecs, s'occupent également de la destinée humaine. Mais celle d'Éleusis le fait à un point de vue pratique et se contente du résultat, qui est acquis par les rites de l'initiation, sans souci des dispositions intérieures, sans imposer, avant ou après, des obligations morales. L'Orphisme, sans négliger les moyens de protéger ses adeptes dans leur descente aux enfers, a fondé sa doctrine sur une théorie de la nature de l'homme. Il est composé de deux éléments, l'un pur, l'autre impur. Le premier, l'âme, est d'origine céleste ; mais pour une faute ancienne, elle a été emprisonnée dans le corps ; celui-ci est souillé par le mélange avec les cendres des Titans, que Zeus a foudroyés après le meurtre de Zagreus. Cet élément impur doit être éliminé ; le salut est à ce prix. A la mort, s'il n'a pas disparu, l'âme est condamnée à passer, une ou plusieurs fois, dans de nouveaux corps, et l'homme parcourt ainsi *le cycle douloureux des renaissances*, jusqu'au jour où il peut affirmer aux divinités des enfers qu'il est *pur*. Cette qualité est acquise par une série de purifications continuées pendant tout le séjour sur la terre, par la lecture et la méditation des livres orphiques, par les pratiques d'une vie ascétique. De telles conceptions, faute originelle, rachat gagné par les mérites, aussi bien que le cercle des existences successives, sont absolument étran-

gères à la religion d'Éleusis. A la vérité, les purifications et les abstinences tenaient une place importante dans la préparation des mystes; mais elles ne duraient qu'un temps limité, elles avaient pour seul but d'acquérir la pureté matérielle, nécessaire pour se présenter devant les Deux Déesses ; les mystères terminés, l'initié reprenait son train de vie ordinaire.

Une autre considération fera encore mieux comprendre pourquoi il était impossible aux doctrines orphiques de pénétrer à Éleusis. L'orphisme était une religion libre, disséminée en des confréries indépendantes, sans être attachée à un sanctuaire, ouverte aux nouveautés, aux doctrines individuelles, se rapprochant successivement de tous les systèmes philosophiques. Quelques adeptes vivaient isolés dans la confrérie, se conformant aux règles générales de la vie orphique, se perdant dans des spéculations panthéistes de moins en moins intelligibles, assurément bien supérieurs par leur vie et leurs tendances au reste des Grecs, du reste sans aucune influence au dehors. Quelques poètes, Pindare et Euripide, eurent connaissance de leurs idées ; des philosophes, comme Platon, leur firent accueil ; mais aux yeux des autres, par leur genre de vie et leur costume, leur dédain du vulgaire, les *Purs*, les *Saints* étaient suspects ou un peu ridicules. Les plus connus de tous étaient les orphéotélestes, dont le charlatanisme exploita et décria le véritable orphisme. Chargés de leurs livres qu'ils attribuaient à Orphée et à Musée, ils allaient frapper aux portes des riches, promettant, par des cérémonies faciles, de préserver les vivants et même les morts des peines dues à leurs crimes, ou ils purifiaient les superstitieux qui ne manquaient pas chaque mois de conduire chez eux leur femme et leurs enfants. Ces effrontés n'étaient pas moins

méprisés par les Athéniens que les apôtres errants de la Mère des Dieux ou les prêtresses de Sabazios qui leur faisaient concurrence.

Que l'on mette en regard la vénération qui entourait la religion de Déméter, la magnificence de son sanctuaire mystérieux, la haute considération dont jouissaient les Eumolpides et les Kéryces, dont les ancêtres avaient reçu les révélations de la Déesse, et maîtres de les dispenser aux autres hommes. Que l'on imagine les sentiments des hauts dignitaires du temple, qui formaient un corps sacerdotal permanent, naturellement hostile aux nouveautés, gardien jaloux de ses rites secrets et des traditions liturgiques, fier de sa connaissance des choses divines et de la célébrité des Mystères, un peu entiché de ses droits et de ses prérogatives. De si grands personnages devaient tenir en piètre estime les adeptes d'une confrérie sans autorité, sans lien avec les cultes nationaux, déconsidérée par les charlatans qui se réclamaient d'elle. Pouvaient-ils, dans une religion adoptée par l'État, dans un rituel institué par Déméter elle-même, admettre des idées ou des cérémonies nouvelles, introduire dans le cycle des divinités éleusiniennes un dieu comme Zagreus qui aurait usurpé leurs fonctions et leurs honneurs ?

Aucune des nouveautés qui se produisirent dans la suite n'eut d'accès dans la religion des Mystères et, quelque accueil qu'elles aient trouvé dans les écoles philosophiques, le sanctuaire leur fut toujours fermé. Le système d'Évhémère, qui soutenait que les dieux étaient des mortels divinisés, aurait été la ruine de tout le paganisme. Les prêtres d'Éleusis ne pouvaient que le repousser avec horreur, tandis que les Pères de l'Église lui empruntèrent des armes contre les divinités des Mystères. Les néo-platoniciens s'avisèrent sur le tard

d'une interprétation cosmogonique ; mais elle resta confinée dans l'école de Porphyre [1]. En tout cas, rien n'autorise à croire qu'elle ait exercé la moindre influence sur les Mystères.

Il n'est pas permis d'écarter aussi sommairement le symbolisme. Ce système, qui a joui d'une grande faveur chez les anciens et qui conserve encore du crédit chez beaucoup de modernes, a paru de bonne heure et s'est longtemps perpétué.

Aussitôt que l'esprit d'examen s'éveilla chez les Grecs, les plus réfléchis d'entre eux refusèrent d'accepter les fables qui avaient cours sur la nature et l'histoire des dieux. Dès le sixième siècle, Xénophane combattit avec indignation les inventions d'Homère et d'Hésiode : « Ils ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les mortels, est un sujet de honte et de blâme. Ils leur ont prêté toutes sortes d'actions criminelles, le vol, l'adultère, les tromperies réciproques. » — « Les mortels croient que les dieux naissent comme eux, qu'ils ont leurs vêtements, leur voix et leur corps... les Éthiopiens donnent à leurs dieux la couleur noire et le nez camus ; les Thraces, des yeux bleus et des cheveux roux [2]. » Moins violents, les sophistes du cinquième siècle imaginèrent de présenter les dieux comme des symboles. Prodicus de Céos, sans nier ouvertement leur existence, affirmait que Déméter était le pain et Dionysos le vin [3]. Ce système enchanta tous ceux qui se piquaient de raisonner. L'école mythologique des physiologues, comme les appelle Diodore, développa le principe posé par les sophistes avec une ingéniosité subtile, qui est parfois amusante [4].

1. Porphyre cité par Eusèbe, *Præpar. evang.*, III, 12.
2. *Fragm. philosoph. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 101, fr. 5 et 7.
3. Cicero, *De nat. deor.*, I, 42 ; — Sext. Empir., IX, 18.
4. Diod., III, 60.

L'école stoïcienne adopta le même système de symbolisme naturaliste. Le philosophe Cléanthès voyait en Proserpine la vie qui circule dans les moissons et qui périt avec elles. Varron n'a fait probablement que reproduire l'interprétation que les stoïciens donnaient de l'enlèvement de Proserpine et de la légende qui faisait le sujet de l'une des représentations sacrées d'Éleusis. L'analyse de saint Augustin résume très clairement son explication sur cette partie des Mystères. « Et hanc ipsam (Proserpinam) dicit significare fecunditatem seminum : quæ quum defuisset quodam tempore eademque sterilitate terra mæreret, exortam esse opinionem, quod filiam Cereris, id est ipsam fecunditatem... Orcus abstulerat et apud inferos detinuerat. Quæ res quum fuisset luctu publico celebrata, quia rursus eadem fecunditas rediit, Proserpina reddita, exortam esse lætitiam et ex hoc solemnia constituta [1]. » Dans le livre de Cicéron, *De natura deorum* (I, 42), Cotta résume bien l'esprit du système en disant des Mystères : « Quibus explicatis ad rationemque revocatis, rerum magis natura cognoscitur quam deorum. » La méthode reposait sur cette idée que les anciens sages avaient découvert les vérités de la nature, mais qu'ils les avaient enseignées en les recouvrant de légendes divines, qui étaient des symboles et non des réalités ; l'œuvre de la philosophie était de refaire le travail en sens inverse, découvrir les vérités naturelles sous les allégories qui les enveloppaient. Si on avait demandé aux stoïciens à quoi servait de cacher une vérité acquise sous une forme énigmatique, ils auraient répondu ce que disait le sophiste alexandrin Démétrios, dans le traité περὶ ἑρμηνείας : « Les mystères s'expriment en allégories pour frapper d'étonnement et de crainte les auditeurs, comme s'ils étaient dans les ténèbres et dans la nuit, car l'allégorie

1. August., *De civit. Dei*, VII, 20.

produit le même effet que la nuit et les ténèbres »[1]. La vraie raison, c'est qu'ils ne voulaient ni changer ni détruire la religion nationale, et cependant, donner aux légendes divines, absurdes ou immorales, une signification conforme à la raison. Problème insoluble, puisque leur système d'interprétation conduisait forcément à la destruction des dieux, comme le reconnaissait Cicéron et comme Plutarque l'a fait ressortir dans le traité *de Iside et Osiride*[2].

Les anciens avaient reconnu cette conséquence fatale du symbolisme. Aussi est-il impossible que les prêtres d'Éleusis lui aient fait une part dans leur enseignement. S'imagine-t-on le hiérophante, alors que les mystes étaient encore tout émus du drame de Déméter et de Coré, alors que le pacte scellé avec les Deux Déesses et les révélations de la nuit sacrée portaient au comble leur joie et leur ferveur religieuse, s'adressant à eux pour leur dire : Tout ce que vous venez de voir et d'entendre n'est qu'une figure, une série de symboles. Apprenez maintenant les importantes vérités qu'ils recouvrent. Il n'y a pas de Déméter ; c'est une figure, une personnification de la fécondité de la terre. Il n'y a pas de Coré ; nous appelons ainsi la force végétative qui fait germer la semence et circule dans la tige des épis. Pareil langage eût été désastreux et on aurait pu fermer la salle des initiations. Mais jamais les prêtres n'eurent l'idée d'enseigner aux fidèles que les Déesses dont ils croyaient avoir gagné la protection n'étaient que de vaines allégories, sans puissance et sans réalité. Et la grande masse de ceux qui étaient venus chercher le salut à Éleusis croyait avoir devant les yeux ce que les divinités avaient fait et souffert réellement ; ils croyaient avoir vu

1. *Rhet. gr.*, éd. Walz, IX, 47.
2. Plutarch., *De Iside*, 67-67 et 70.

leurs images vivantes, avoir parcouru leur domaine, s'être unis à elles par une alliance qui les protégerait contre tous les dangers et les souffrances de la vie future.

Il n'y a donc pas à chercher une évolution dans l'histoire des Mystères ; aucune doctrine religieuse ou philosophique ne modifia leurs rites et leurs croyances. A partir du jour où ils furent constitués définitivement, jusqu'à la fin du paganisme, ils restèrent immuables. Un document presque contemporain de cette fondation des Mystères est l'hymne homérique à Déméter. La date ne peut être déterminée que d'une manière relative. D'une part, il est évident qu'il fut composé, lorsque déjà l'initiation aux Deux Déesses avait été instituée et les croyances nouvelles fixées dans leurs traits essentiels. De l'autre, il est antérieur à l'organisation définitive du sacerdoce éleusinien et à la primauté des Eumolpides. Eumolpos, en effet, figure seulement comme l'un des chefs auxquels Déméter dévoila les cérémonies secrètes de son culte ; le rôle que le poète lui attribue est beaucoup moins important que celui de Céléos. C'est dans la demeure de ce dernier que la déesse reçut l'hospitalité ; c'est lui qui encourage le peuple à construire le temple où elle résidera. Il semble qu'au moment où l'hymne fut écrit, le culte était partagé entre plusieurs familles, parmi lesquelles celle de Céléos tenait le premier rang. Les Eumolpides n'arrivèrent que plus tard à une prééminence incontestée. Ce fut probablement dans la seconde moitié du sixième siècle ; leur supériorité coïnciderait avec la construction de la première salle des initiations que Pisistrate fit élever et qui fut brûlée par les Perses.

L'hymne à Déméter et les autres pièces du même genre, mises sous le nom d'Homère, appartiennent à une classe de poésies mal définie. Bien qu'elles soient en

hexamètres et que le ton en soit plus épique que lyrique, on les appelle des hymnes. Les écrivains attiques, Thucydide et Platon, se servent du mot προοίμιον pour l'une de ces pièces [1], qui étaient déclamées par les aèdes, avec accompagnement de cithare. C'est également un προοίμιον en hexamètres, que Socrate, dans sa prison, composa en l'honneur d'Apollon [2]. Mais le mot προοίμιον n'est pas un terme technique qui corresponde à une espèce déterminée de poèmes. C'est l'expression la plus générale pour désigner un hymne, à quelque genre qu'il appartienne et en quelque mètre qu'il soit écrit. Il est aussi vague que le mot *prélude* dans la langue des musiciens contemporains. Toutefois, on se fera une idée plus précise des hymnes homériques en remarquant que, par le mètre aussi bien que par le sujet, ils se rapprochent des ἐγκώμια en vers épiques, qui firent l'objet d'un concours dans les jeux de la Béotie, à l'époque romaine, et qui célébraient la divinité dont c'était la fête [3]. L'hymne à Déméter est aussi une *laudatio Cereris*, en vers épiques, et, suivant toute vraisemblance, il fut composé pour le concours des aèdes à la fête des Éleusinia. L'éloge de la déesse, tel est bien le sujet du poème. Le rapt de Coré et son retour prêtent à des développements qui tiennent de l'épopée ; mais, dans ce cadre, le poète s'applique surtout à faire ressortir la puissance et les bienfaits de Déméter. Le bon accueil des habitants d'Éleusis a pour récompense la révélation des cérémonies mystérieuses qui leur assureront une vie heureuse après la mort. Son empire souverain sur les productions du sol cultivé n'est pas moins mis en relief. Par l'effet de sa colère, toute

1. Thucyd. III, 104 : — Plat., *Phædo*, p. 60.
2. Plat., *Crit.*, 4 ; — Themistius, *Or.*, 2, p. 27.
3. Thespies, ἐνκώμιον εἰς τὰς Μούσας, *Bull. de corr. hellén.*, 1895, p. 343 et suiv. ; — Oropos, ἐγκώμιον ἐπικόν, *Inscr. gr.*, t. VII, n. 418-420.

végétation est arrêtée, les champs reçoivent inutilement la semence ; les hommes sont menacés de périr par la famine, et les immortels, d'être privés de leurs sacrifices. Nul autre qu'elle ne peut faire cesser le mal. En vain, le maître des dieux envoie Iris pour la fléchir ; en vain, les autres Olympiens tentent de l'adoucir par leurs promesses. Elle s'obstine dans sa résolution ; Zeus lui-même est obligé de céder et de lui faire rendre sa fille. Aussitôt la terre se couvre de feuilles et de fleurs. Une double promesse est faite aux fidèles qui sauront se concilier la bienveillance des Deux Déesses ; en ce monde, la venue de Ploutos, qui apporte l'abondance et la richesse ; dans l'autre, la possession d'un sort privilégié.

L'hymne homérique présente les traditions et la religion de Déméter sous l'aspect qu'avaient voulu lui donner les familles sacrées d'Éleusis. Ce n'est pas l'œuvre des hommes, mais une institution divine. « Moi-même, dit la déesse, je fixerai les cérémonies mystérieuses, afin que, dans la suite, vous les célébriez saintement et que vous vous rendiez ainsi ma volonté favorable. » (v. 274.) Et, fidèle à sa promesse, avant de remonter dans l'Olympe, elle enseigne aux chefs du peuple en quelle manière les rites doivent être accomplis ; elle leur dévoile les vénérables cérémonies et leur interdit de s'en écarter, de les scruter curieusement ou d'en parler (v. 473). Ainsi consacrée par cette auguste origine, la religion des Mystères est immuable ; le moindre changement serait une offense envers la déesse, qui a voulu tout régler[1].

1. L'autorité reconnue par l'État des lois non écrites des Eumolpides et l'organisation des exégètes de la famille qui en avaient seuls l'interprétation contribuèrent puissamment à prévenir les nouveautés.

Sur un autre point encore, l'hymne s'est inspiré des traditions sacerdotales. La vertu de l'initiation était attachée au sol d'Éleusis. Non seulement c'est Déméter qui a ordonné aux habitants de lui élever un temple et un autel en cet endroit, mais elle a voulu en marquer l'emplacement, sur un éperon rocheux, au-dessus du puits Callichoros, et, pendant une année entière, elle s'est enfermée dans cette demeure, à l'écart des immortels. Par suite, le drame mystique de l'enlèvement et du retour de Coré, aussi bien que l'accomplissement des rites enseignés par la déesse, n'ont d'action efficace que si ces faits de la vie divine sont reproduits en la même place où ils se sont passés la première fois. C'est donc sans succès que d'autres villes ont transformé leurs anciens mystères ou en ont créé de nouveaux, à l'imitation d'Éleusis. Ces *filiales*, comme on les appelle, ont végété ; elles n'ont pu attirer ceux qui souhaitaient de se faire initier aux Deux Déesses, et ce fut toujours à la cité sainte qu'ils se rendirent pour se mettre sous leur protection.

Il y eut un instant pourtant où le privilège d'Éleusis fut sérieusement menacé. L'empereur Claude s'était mis en tête de transférer les Mystères à Rome [1]. Ce fut plus qu'une fantaisie passagère. A prendre au pied de la lettre l'expression de Suétone, *conatus est*, il y eut une tentative réelle et un commencement d'exécution. Claude finit par renoncer à son projet. Il semble s'en être conservé quelque souvenir dans les *Entretiens d'Épictète* (III, 21). Dans une comparaison assez inattendue, l'auteur introduit un interlocuteur qui se flatterait de pouvoir, à son gré, créer hors d'Éleusis des Mystères ayant

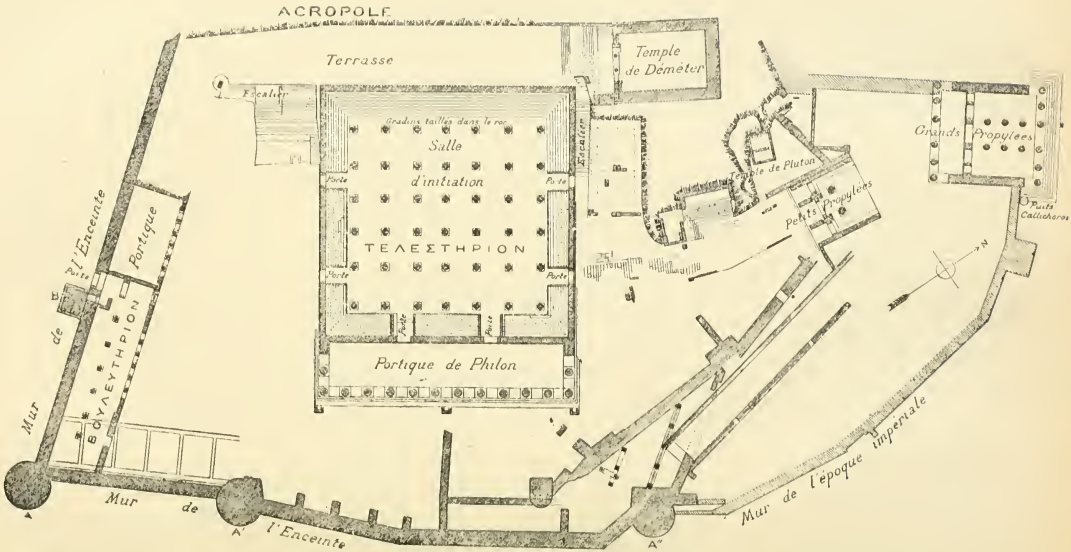
1. Sacra Eleusinia etiam transferre ex Attica Romam conatus est. Suet., *Claud.*, 25.

même valeur. Il serait suffisant de créer des Eumolpides, un hiérophante, un dadouque, d'élever un sanctuaire semblable à celui de l'Attique, d'y célébrer les mêmes cérémonies. A cette prétention d'un homme qui parle de son projet, comme s'il disposait de tous les moyens de le réaliser sans obstacle, Épictète répond avec une extrême vivacité qu'il n'arrivera qu'à une parodie des Mystères; il fait ressortir tout ce qui leur manquera des conditions nécessaires, et, entre autres, la place à laquelle est attachée leur efficacité [1]. Le souvenir de la tentative de Claude ne suffirait pas à expliquer la chaleur de la réfutation. Peut-être un des empereurs, qui se firent initier à Éleusis, avait-il repris cette idée de la translation des Mystères à Rome, et Arrien, qui était un initié, chercha-t-il à la combattre en montrant qu'il y aurait impiété à vouloir les arracher au sol consacré de l'Attique.

Cette impossibilité de recevoir l'initiation autre part qu'à Éleusis eut à la fois des avantages et des désavantages. Si elle ajoutait à la célébrité du sanctuaire et à ses revenus, elle restreignait les visiteurs au petit nombre de ceux qui avaient assez de loisir et de richesse pour faire le voyage. Elle rendait la propagande impossible et ne permettait pas d'en faire une religion universelle. A cet égard, elle se trouva dans un état d'infériorité en face des cultes orientaux. Des apôtres, pleins d'ardeur et de ressources, allaient les porter dans toutes les parties du monde gréco-romain et ils pouvaient célébrer en tout lieu les mystères d'Isis, de Mithra ou de la Mère des Dieux. D'un autre côté, cette même absence de propagande préserva les mystères d'Éleusis du charlatanisme et des jongleries que trop souvent les propagateurs errants

1. Σὺ δ' ἐξαγγέλλεις αὐτὰ καὶ ἐξορχῇ παρὰ καιρὸν, παρὰ τόπον. Arrien, *Entretiens d'Epictète*, III, 21.

des cultes orientaux mettaient en œuvre pour attirer des adhérents. Ils conservèrent la tenue, la dignité des anciens temps ; les familles sacrées, à l'époque romaine, formaient une sorte d'aristocratie sacerdotale ; le hiérophante était comparé par les Égyptiens au grand prêtre de leurs temples ; par les Romains, au *pontifex maximus* : presque tous les empereurs, et principalement les Antonins, tinrent à se faire initier.



PLAN DU SANCTUAIRE D'ÉLEUSIS

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE X

Trêve sacrée et spondophores. — Les initiés, mystes et époptes. — Mystères ouverts de plus en plus, sans tenir compte du sexe ni de la condition sociale. — Preuves de l'admission des esclaves. — Pas d'âge fixé ; en général, l'adolescence ou l'enfance. — Frais de l'initiation. — L'inscription des mystes confiée aux Eumolpides. — Les initiés ἀφ'ἑστίας.
L'instruction et la préparation des mystes réservée aux Eumolpides et aux Kéryces. — Aucun enseignement moral ou métaphysique ; tout se borne à la connaissance des légendes éleusiniennes, des symboles, etc. — Préparation rituelle : jeûne, abstinence, série de purifications, retraite dans les derniers jours.

Les quatre grandes fêtes nationales de la Grèce étaient précédées et suivies d'une trêve sacrée. Il en fut de même pour les Mystères. Il est fait mention de cette trêve dans une inscription qui remonte à la première moitié du cinquième siècle, ou plus exactement, aux premières années du gouvernement de Périclès. Ce fut peut-être lui qui la fit instituer, et on pourrait rattacher cette mesure à la même idée qui inspira, quelques années plus tard, le décret sur la consécration des prémices aux Deux Déesses : faire du sanctuaire athénien d'Éleusis un centre religieux du monde hellénique. Cette trêve nouvelle fut acceptée sans difficultés. Au milieu du quatrième siècle, Eschine signale, comme un fait unique et comme une marque d'hostilité, le refus des Phocidiens d'y souscrire[1].

1. Æsch., II, 133.

La trêve commençait le 15 du mois qui précédait les Mystères, durait le mois de Boédromion tout entier et les dix premiers jours du mois suivant. De même, pour les Petits Mystères, la durée de la trêve était aussi de cinquante-cinq jours. Pendant ce temps, les mystes et les époptes, ainsi que leur suite, étaient en paix avec tous les Athéniens, et ceux-ci, de leur côté, étaient à l'abri de toute hostilité dans les villes qui participaient aux cérémonies d'Éleusis[1].

Pour être valable, la trêve devait être annoncée à chacune des cités helléniques et acceptée par chacune d'elles. Des témoignages certains nous apprennent qu'au quatrième siècle, la trêve des Mystères fut proposée à la confédération des Phocidiens [2] et aux îles de l'Archipel [3]; sous les successeurs d'Alexandre, en Égypte [4], à Antioche [5] et à Laodicée de Syrie [6]. De ces témoignages, que le hasard seul nous a conservés, il ressort qu'il fallait négocier avec chacune des villes ou des confédérations.

Cette mission était confiée à des envoyés appelés spondophores. Comme les Mystères étaient la propriété des

1. Σπονδὰς εἶν[αι] τοῖσι μύστ[ῃσ]ιν καὶ τοῖ[ς ἐπό]πτῃσιν [καὶ] τοῖς ἄκο-[λούθ]οισιν καὶ [χρήμ]ασιν το[ῖς τού]των καὶ [Ἀθην]αίοισιν [ἄπ]ασιν, ἄρχει[ν δὲ] τὸν χρόνο[ν τ]ῶν σπονδῶν [τοῦ] Μεταγειτνι[ῶ]νος μηνὸς ἀπ[ὸ δ]ιχομηνίας [κ]αὶ τὸν Βοηδρομιῶνα καὶ τοῦ [Πυ]ανοψιῶνο[ς] μέχρι δεκάτης ἱσταμένου. [Τ]ὰς δὲ σπονδὰς εἶναι ἐν τῇ[ι] πόλεσιν ο[ἷ] ἂν χρῶνται τ[ῶι] ἱερῶι καὶ Ἀθηναίοισιν ἐκεῖ ἐν τῇσιν αὐτῇσι πόλεσιν. Τοῖσι δὲ ὁ[λ]εί̓ζοσι μ[υ]στηρίοισιν τὰς [σ]πονδὰς εἶνα[ι] τοῦ Γαμηλιῶνος μηνὸς ἀπὸ δι[χ]ομηνίας κα[ὶ] τὸν Ἀνθεστη[ρ]ιῶνα καὶ τοῦ Ἐλαφηβολιῶνο[ς] μέχρι δεκάτ[η]ς ἱσταμένου. *Corpus inscr. attic.*, t. I, 1, col. B. — Ziehen, *Leges Græcorum sacræ*, n. 3.

2. Τοῖς σπονδοφόροις τοῖς τὰς μυστηριώτιδας σπονδὰς ἐπαγγέλλουσι μόνοι τῶν Ἑλλήνων Φωκεῖς οὐκ ἐσπείσαντο. Æsch., II, 133.

3. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 110, l. 4.

4. Ἡ δ᾽ἄλλη (θεωρία) περὶ μυστηρίων ὑπὲρ ἧς Κλεόστρατος ἐποιεῖτο τὸν χρηματισμὸν καὶ τοὺς λόγους. Polyb., XXVIII, 16.

5. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1901, p. 52.

6. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 605.

Eumolpides et des Kéryces, c'était exclusivement dans ces deux familles qu'on choisissait les spondophores [1] ; les frais de voyage étaient payés par le trésor du temple.

Une seule ambassade n'aurait pas suffi à parcourir toutes les cités ; il y avait donc plusieurs missions ; elles partaient à des époques différentes, suivant l'éloignement et l'étendue des pays à visiter. Ainsi, en 329, les spondophores pour la région des îles se mirent en route dès le commencement de l'année [2] ; d'autres départs, pour les contrées plus éloignées, avaient eu lieu, probablement dès la fin de l'année précédente [3]. Une curieuse inscription d'Épidaure nous donne une idée des voyages entrepris à l'occasion des grandes fêtes religieuses. Les Épidauriens, eux aussi, envoyaient dans tout le monde grec des théores ou députés sacrés pour inviter les cités à se faire représenter à la fête d'Asclépios. Ces députés trouvaient dans chaque ville des hôtes qui avaient obtenu d'Épidaure le privilège de leur donner l'hospitalité ; c'était un honneur recherché et accordé d'ordinaire aux citoyens les plus considérables. Nous avons, pour le milieu du quatrième siècle, la liste complète des hôtes des théores épidauriens dans les villes de l'Acarnanie, de l'Épire, de la Grande Grèce et de la Sicile [4]. Des listes semblables existaient pour les autres parties du monde grec. M. Haussoullier a découvert à Delphes plusieurs

1. [Δεδόχθαι τοῖς γένε]σιν ἐξ ὧν οἱ σπονδοφόρ ι ἐκπέμ[ποντ]αι. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 605.

2. [Σ]πο[νδ]οφόροις ἐπὶ νή[σ]ων εἰς μυστήρια τὰ μεγάλα. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 110, l. 4.

3. [Σπον]δοφόροις εἰς μυστήρι[α]. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 202, col. II, l. 15. — Un autre payement fait dans la quatrième prytanie σπονδοφόροις εἰς μυστήρια τὰ μ[...], probablement pour la trêve des petits mystères, p. 202, col. I, l. 29.

4. Cavvadias, *Fouilles d'Epidaure*, 243. La date est fixée par les noms des deux Syracusains Δίων Ἱππαρίνου et Ἡρακλείδας Λυσιμάχου qui chassèrent Denys le Jeune. — *Inscr. gr.*, t. IV, n. 1504.

fragments d'un catalogue de même nature pour les théores des jeux Pythiques [1]. Le rapprochement de ces textes aidera à se faire une idée du mouvement que provoquait la simple annonce de la trêve des Mystères.

Les spondophores recevaient du hiérophante les instructions pour l'accomplissement de leur mission [2]. C'étaient des lettres pour les accréditer auprès des villes qu'ils avaient à visiter, l'invitation adressée à chaque cité d'accepter la trêve sacrée et d'envoyer une théorie aux Mystères, un résumé des considérations que les spondophores devaient développer dans l'assemblée. Nous voyons en effet que c'étaient de véritables négociations, le plus souvent de pure forme, mais qui se traitaient avec tout l'appareil usité pour les ambassades ordinaires. La ville à laquelle était adressée l'invitation répondait par un décret voté dans le conseil et l'assemblée. Il y avait à cette occasion un échange de lettres, de discours et de décrets qu'on a quelque peine à se figurer. Les inscriptions, encore inédites, d'une petite ville de la Carie en pourront donner quelque idée. MM. Cousin et Deschamps ont copié, dans les ruines du temple de Zeus Panamaros, plusieurs lettres adressées par le prêtre du dieu à des cités voisines ; il s'agissait d'engager leurs habitants à venir le plus nombreux possible aux mystères de Zeus. Le fond est toujours le même : la bienveillance du dieu qui invite les hommes à ses fêtes, les liens d'amitié ou de parenté qui existent entre les deux peuples ; le prêtre s'est ingénié à varier la forme et à persuader à chaque ville que c'était elle en particulier qu'il souhaitait le plus voir répondre à son invitation.

1. *Bull. de corr. hellén.*, 1883, p. 191. De nouveaux fragments ont été découverts et publiés en 1913 par M. Plassard, membre de l'Ecole Française d'Athènes, dans *Inscr. gr.*, t. V, 2, p. XXVII.

2. Τοῖς ἀποδημοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδοφορίας διατελεῖ μετ' εὐνοίας ἀπογράφων τὴν ἐπαγγελίαν. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 150.

Deux fois par an, mais surtout à l'approche des Grands Mystères, le hiérophante d'Éleusis avait à rédiger plus de trois cents lettres du même genre, et autant d'instructions que les spondophores devaient développer de vive voix. Il est vrai qu'il avait plus de ressources que le prêtre de Panamara : la légende de Déméter, les bienfaits de l'agriculture que les Athéniens avaient, en son nom, communiquée à tout le genre humain, la solennité de la fête, les garanties que l'initiation assurait pour le bonheur de la vie future étaient, pour un prêtre d'Éleusis, des lieux communs inépuisables. Les villes auxquelles il s'adressait ne se mettaient pas moins en frais d'éloquence et de décrets [1]. Qu'on s'imagine ce qu'il y eut de pièces de ce genre, lorsque chaque cité, à l'imitation des grands sanctuaires, voulut convier à ses fêtes les représentants de tous les Hellènes et négocia de tous côtés pour y parvenir. Ce fut sans doute alors que l'on composa des manuels, dans le but de fournir des idées et des discours à ceux qui avaient charge de parler ou d'écrire en pareilles circonstances. Il y eut là toute une éloquence spéciale qui développa l'usage et l'influence de la rhétorique. Mais, à côté de ces puérilités qui font sourire, un résultat sérieux fut atteint. Ces ambassades, ces discours d'apparat entretinrent chez les Hellènes l'idée et le sentiment d'une commune origine ; c'était la même langue qu'ils parlaient, les mêmes dieux qu'ils adoraient. Une telle communauté de langue et de croyances a développé chez eux ce patriotisme qu'on a appelé l'hellénisme, et qui a été, à travers les siècles et les vicissitudes de tout genre, le plus ferme soutien de leur nationalité.

1. Voir dans ce genre les réponses adressées à Téos au sujet du droit d'asile (Waddington, *Inscr. d'Asie Mineure*, 60-85) et la série des décrets de Magnésie du Méandre (*Inschrift. von Magnesia am Mæander*, n. 16-87).

MYSTES.

Il y avait deux classes d'initiés : les mystes et les époptes. Les premiers, après les Petits Mystères, qui étaient une préparation obligatoire, recevaient, six mois plus tard, dans les Grands Mystères, les révélations qui constituaient l'initiation proprement dite. La plupart s'en contentaient. Quelques-uns, après un intervalle d'une année au moins, se présentaient au degré supérieur, qui s'appelait époptie.

A l'origine, les membres des familles sacrées d'Éleusis avaient seuls connaissance des cérémonies que Déméter avait révélées à leurs ancêtres, et seuls ils profitaient des grâces qu'elle avait attachées à leur accomplissement. L'initiation fut instituée, lorsque les autres habitants de l'Attique furent admis à partager leur privilège. Suivant la légende, Héraclès et les Dioscures furent les premiers étrangers initiés. Peu à peu on reçut toutes les personnes de race grecque ou apparentées à la race grecque. Les barbares étaient exclus, en souvenir des guerres médiques. Mais, lorsque la conquête d'Alexandre eut hellénisé l'ancien empire du Grand Roi, il est douteux que cette interdiction ait été rigoureusement observée. L'annonce des spondophores, qui se rendaient en Égypte ou en Syrie, s'adressait, en théorie, seulement aux communautés grecques et aux rois de souche hellénique ; mais excluait-on leurs sujets d'autre race ? Finalement, Cicéron a pu dire, en citant le vers d'un tragique latin, que les peuples des régions les plus éloignées se faisaient initier à Éleusis [1]. Les prêtres de la ville sainte favorisèrent ce mouvement qui répandait en tous lieux la

1. Omitto Eleusina, sanctam illam et augustam, *ubi initiantur gentes orarum ultimæ.* – Cic., *De nat. deor.*, I, 119.

renommée de leurs déesses, en même temps qu'il accroissait la prospérité matérielle du temple et de ses ministres. Aussi le sanctuaire s'ouvrit de la manière la plus large à tous ceux, hommes ou femmes, qui désiraient se présenter à l'initiation.

Ni le sexe, ni le genre de vie, ni la condition sociale n'étaient un obstacle à l'admission, et, en certains cas, cette facilité ne laisse pas de surprendre. On sait avec quelle rigueur l'entrée du Thesmophorion était interdite aux femmes de condition servile ou de mauvaise vie [1]. Les Deux Déesses étaient moins sévères dans leur temple d'Éleusis. Lysias put, sans aucune difficulté, faire initier sa maîtresse Métanira, qui était alors au service de la courtisane Nicaréta [2].

Pour les esclaves, on a été réduit pendant longtemps à discuter sur un fragment d'un poète de la comédie moyenne, Théophilos : « Cependant, que dis-je ? que pensé-je faire ? M'en aller, en trahissant un maître chéri, celui qui m'a nourri, qui m'a sauvé, grâce auquel j'ai connu les lois de la Grèce, j'ai appris à lire, *j'ai été initié aux dieux* ? [3] » Le dernier membre de phrase, δι' ὃν ἐμυήθην θεοῖς, a servi de thème à la controverse. Lobeck, s'attachant à la signification précise du verbe ἐμυήθην, concluait de ce passage qu'un esclave pouvait être initié. Mais d'autres savants ont pris le verbe dans un sens plus vague, à cause du mot θεοῖς et pensé que le poète avait voulu parler d'une initiation aux croyances religieuses de la Grèce. Meineke, en particulier, rejetait l'opinion de Lobeck, en alléguant qu'on ne pourrait trouver aucun exemple d'une initiation d'esclave. Aujourd'hui, la question qui divisait les érudits a été

1. Isæ., VI, 49.
2. Demosth., *Contra Neær.*, 21-23.
3. *Fragm. comic. gr.*, éd. Didot, p. 627.

tranchée, aussi nettement qu'on peut le souhaiter, par deux inscriptions du quatrième siècle. Dans l'une, qui contient le compte des sommes dépensées, en l'année 329-328, par le trésor des Deux Déesses, se rencontre la mention suivante : « Initiation de deux des esclaves publics, trente drachmes [1]. » L'autre, qui date de l'administration de l'orateur Lycurgue, donne le relevé des dépenses pour une construction exécutée dans l'enceinte sacrée, très probablement le portique de Philon. On y lit à la ligne 14 : « Parmi les esclaves publics, nous avons fait initier cinq hommes qui travaillent à des déblais dans le temple et nous avons dépensé (le chiffre n'est pas conservé) [2]. » Ce n'est pas que l'État eût le moindre souci de faire participer ses esclaves aux bienfaits des Mystères ; mais ceux-ci avaient des travaux à exécuter dans l'intérieur du péribole. Même en dehors des fêtes, aucun profane ne devait y pénétrer ; il fallut donc les initier. Dans l'un et l'autre cas, les frais étaient à la charge de l'employeur, c'est-à-dire du trésor du temple. L'initiation d'esclaves étant mise hors de doute par ces deux exemples, nous sommes autorisés à introduire dans le dernier vers de Théophilos une légère correction, qui lui donnera un sens tout à fait satisfaisant : δι' ὃν ἐμυήθην Θεοῖν (au lieu de θεοῖς), « mon maître, grâce auquel j'ai été initié aux Deux Déesses ».

Aucun auteur n'a parlé de l'âge auquel avait lieu l'initiation. Il est probable qu'il n'y avait pas de limite fixée. Mais un usage s'établit, au moins pour les Athéniens, de se présenter dans l'enfance ou l'adolescence. Le fait ressort indirectement des décrets éphébiques du deuxième

1. Μύησις δυοῖν τῶν δημοσίων : ΔΔΔ ; — Dittenberger, *Sylloge*, n. 587, l. 207.

2. Τῶν δημοσίων ἐμυήσαμεν πέντε ἄνδρας τοὺς ἐν τῶι ἱερῶι ἀνακαθαίροντας, ἀνηλώσαμεν... *Corpus inscr. attic.*, t. II, p. 531, *Add.* 834 *c*.

siècle avant notre ère. On y rappelle qu'aux Grands Mystères, les éphèbes ont sacrifié dans le péribole [1]. L'accès n'en était permis qu'aux initiés. Donc les jeunes Athéniens l'avaient été avant leur entrée dans le corps des éphèbes, c'est-à-dire avant dix-huit ans. Les comiques grecs qu'ont imités les Latins indiquent même un âge plus tendre pour l'initiation ; les parents y présentaient leurs enfants ; à cette occasion les amis de la famille et les gens de la maison offraient des cadeaux plus ou moins volontaires [2]. Il faut regarder la fixation de cet âge comme un usage et non comme une règle ; de tout temps des adultes, des vieillards se firent initier. Le sacerdoce éleusinien restait indifférent à la question de l'âge comme à celle de la condition.

Les frais de l'initiation étaient assez élevés. On peut regarder comme un minimum la somme de trente drachmes dépensée pour les deux esclaves publics qui travaillaient dans l'enceinte sacrée. Chacun des mystes devait acheter un porc pour la purification du seize Boédromion et payer une redevance aux prêtres d'Éleusis. Celle-ci existait déjà dans la première moitié du cinquième siècle ; elle fut, non pas instituée, mais réglée par un décret dont nous possédons quelques fragments. Le hiérocéryx avait droit à une demi-obole par myste et par jour ; le hiérophante, à une obole. La liste n'est pas conservée en entier. Plusieurs autres ministres, parmi lesquels le prêtre de l'autel, touchaient aussi une demi-obole [3].

Le rhéteur Apsinès rapporte qu'au quatrième siècle le démagogue Aristogiton, pour remédier à la pénurie

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 467, l. 11 ; 469, l. 8.
2. Terent., *Phormio*, v. 13-15.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, I, p. 133 ; — Ziehen, *Leges Græcorum sacræ*, n. 3, col. *c*.

d'argent, proposa par un décret μισθοῦ μυεῖν et qu'il fut, à ce sujet, accusé d'impiété ; il indique ensuite quelques-uns des arguments à faire valoir contre lui [1]. Ce témoignage ne me semble avoir aucune valeur historique ; c'est un de ces procès fictifs qu'inventaient les rhéteurs pour les exercices de l'école. Il est d'ailleurs peu vraisemblable en lui-même. Le mot μισθός est employé, dans l'inscription citée plus haut, pour la redevance payée aux prêtres d'Éleusis, et elle était déjà perçue au cinquième siècle. Le même terme serait impropre pour désigner une taxe établie au profit de l'État ou du temple. Je n'aurais même pas parlé de l'assertion d'Apsinès, si on ne trouvait, dans une inscription de la fin du cinquième siècle, une mention qui pourrait susciter quelque confusion. Les épistates d'Éleusis avaient encaissé, en l'année 408-407, une somme de 45 drachmes 2 oboles provenant des Petits Mystères et une autre, dépassant 4.200 drachmes, produite par les Grands Mystères [2]. L'origine de ces recettes n'est pas indiquée. Il faut sans doute y comprendre la vente des peaux des victimes ; celles des bêtes immolées aux Mystères appartenaient au temple et non à l'État. Mais elle n'aurait pas atteint un chiffre aussi élevé ; force est donc de supposer des offrandes en argent ou même une taxe imposée aux mystes. Il est encore possible de tenir compte des événements de cette année. Alcibiade, rappelé de l'exil, avait rétabli dans tout son éclat la procession d'Éleusis qu'avait interrompue l'occupation de Décélie par les Spartiates ; et ce succès provoqua peut-être des munificences extraordinaires de l'État et des particuliers.

1. Ἐν σπάνει χρημάτων ἔγραψεν ὁ Ἀριστογείτων μισθοῦ μυεῖν καὶ κρίνεται. — *Rhetores græci*, éd. Walz, t. IX, p. 492 et 497.

2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 62 ; — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 170, complété par un fragment, p. 172. — E. Cavaignac, *Trésor sacré d'Éleusis*, 1908, p. 29 et pl. 11, col. *c*.

La même inscription fournit un détail intéressant, qui se comprend sans difficulté. Au chapitre des dépenses figure une somme de trois drachmes et demie versée aux Eumolpides pour l'achat de planchettes en bois, sur lesquelles ils inscrivirent les noms des mystes [1]. Ces planchettes, blanchies à la chaux, qui étaient d'un emploi courant dans l'administration athénienne, étaient sans doute conservées dans les archives du temple, et elles pouvaient servir à dresser un catalogue des initiés, que l'on gravait sur une stèle de marbre. Par là aussi nous voyons avec quel soin était réglé tout ce qui touchait à l'organisation des Mystères.

Μυηθέντες ἀφ' ἑστίας.

Parmi les mystes, quelques-uns étaient désignés par un titre spécial : *ὁ μυηθεὶς* ou *ἡ μυηθεῖσα ἀφ' ἑστίας* et, sous une forme abrégée, *ὁ* ou *ἡ ἀφ' ἑστίας*.

L'exemple le plus ancien est emprunté par Harpocration à un plaidoyer perdu d'Isée, et il l'explique de la manière suivante : *Ὁ ἀφ' ἑστίας μυούμενος Ἀθηναῖος ἦν πάντως καὶ ὁρῶ δὲ Λάκων ἐμυεῖτο* [2]. Le second membre de phrase, tel qu'il était donné par les manuscrits, est inintelligible. Bœckh, croyant qu'il marquait une opposition avec le premier, — que le *ἀφ' ἑστίας* devait être de pure race athénienne, — avait corrigé en *Κάστωρ δὲ Λάκων ἐμυεῖτο*, « cependant un étranger, le Laconien Castor, fut initié [3] ». Bien plus satisfaisante est la restitution de Sauppe *κλήρῳ δὲ λαχὼν ἐμυεῖτο*, restitution qu'il a justifiée par le rapprochement avec un passage du *Lexicon*

1. *Ibidem*. Σανίδια ἐν [οἷ]ς τοὺς μύστας κ[ατέ]γραφο[ν], Εὐμολπίδαις.
2. *Orat. attic.*, éd. Didot, t. II, p. 336.
3. *Corpus inscr. gr.*, t. I, p. 445.

Rhetoricon : Ἀφ' ἑστίας μυηθῆναι· ὁ ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων κλήρῳ λαχὼν παῖς δημοσίᾳ μυηθείς [1].

Bœckh, malgré l'erreur commise dans la restitution, avait bien réfuté les fausses hypothèses proposées antérieurement et montré que le μυηθεὶς ἀφ'ἑστίας n'était ni un prêtre de Vesta, ni un assistant d'un prêtre d'Éleusis, encore moins une sorte de *piaculum* offert pour la ville. L'explication qu'il a donnée de son rôle est juste dans l'ensemble, mais elle a besoin d'être modifiée sur plusieurs points.

1. L'initié de l'autel était toujours un enfant, garçon ou fille. Bœckh entend par les mots ἐκ προκρίτων, pris dans les plus illustres familles. Tel n'est pas le sens de ce terme, qui est fixé avec beaucoup de précision par plusieurs passages d'Aristote : Τὰς δ'ἀρχὰς ἐποίησε (Solon) κληρωτὰς ἐκ προκρίτων οὓς ἑκάστη προὐκρίνειε τῶν φυλῶν, προὔκριναν δ'εἰς τοὺς ἐννέα ἄρχοντας ἑκάστη δέκα καὶ τούτοις ἐπεκλήρουν [2].

Pour la désignation, on avait recours à une combinaison de l'élection et du sort, comme pour les neuf archontes et d'autres magistrats. Les Athéniens élisaient plusieurs candidats entre lesquels le sort décidait. En fait, comme le montrent les inscriptions, les suffrages se portaient le plus souvent sur les enfants de familles riches ou illustres, mais la seule condition exigée était d'être de pure race athénienne.

2. Bœckh semble aussi s'être trompé sur le sens du mot δημοσίᾳ [3]. Comme le latin *publice*, il signifie que c'était la cité qui faisait les frais de l'initiation.

1. Bekker, *Anecd.*, p. 204.

2. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 8. — Cf. ἐκυάμευσαν τοὺς ἐννέα ἄρχοντας κατὰ φυλὰς ἐκ τῶν προκριθέντων ὑπὸ τῶν δημοτῶν πεντακοσίων. 22. — Ἔγνωσαν καὶ ἐκ ζευγιτῶν προκρίνεσθαι τοὺς κληρωσομένους τῶν ἐννέα ἀρχόντων, 26. Dans un décret, αἱρεῖσθαι δὲ πάντας τούτους ἐκ προκρίτων, 30.

3. « A republica offerebatur initiationi. » Bœckh, p. 445.

3. L'expression ἀφ' ἑστίας est la plus difficile. D'après Bœckh, on appelait ainsi l'initié parce qu'il se tenait près de l'autel. Aug. Mommsen a supposé qu'il allumait sa torche au foyer sacré de Déméter et qu'il y avait peut-être là un souvenir de l'immortalité que la Déesse avait voulu donner par le feu à Démophon [1]. Mais on ne connaît pas en Attique d'autre foyer public que celui du Prytanée [2]. L'initié ἀφ' ἑστίας est donc plutôt le représentant de la cité qui est symbolisée par le foyer public.

Quant au rôle joué par l'initié de l'autel, nous n'avons qu'un témoignage de basse époque : Ὅπερ γὰρ ἐν τοῖς μυστηρίοις ὁ ἀφ' ἑστίας λεγόμενος παῖς ἀντὶ πάντων μυουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον, ἀκριβῶς δρῶν τὰ προστεταγμένα [3]. Les initiés avaient à faire des gestes rituels, à prononcer des formules sacramentelles, qui avaient pour but d'apaiser et de concilier la divinité. Pour être efficaces, gestes et paroles devaient être strictement conformes aux prescriptions liturgiques. Une exacte exécution aurait été difficile à obtenir de la troupe nombreuse des mystes. Ils étaient donc représentés par le παῖς ἀφ' ἑστίας, qui exécutait fidèlement ce que lui prescrivaient les dignitaires du temple, chargés de la direction des cérémonies.

Le titre d'initié de l'autel était regardé comme un grand honneur. On a trouvé, dans le péribole d'Éleusis, une vingtaine de bases de statues élevées par la famille à des enfants de l'un ou l'autre sexe qui avaient rempli cette fonction. Quelquefois l'assemblée du peuple, le Conseil des Cinq Cents ou l'Aréopage s'associaient à l'hommage rendu par les parents [4]. Sur le piédestal d'une

1. *Heortologie*, p. 239 et *Feste der Stadt Athen*, p. 274.

2. Ἑστίαν κυριώτατα ἂν καλοίης τὴν ἐν Πρυτανείῳ ἐφ' ἧς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον ἀνάπτεται. Pollux, I, 7.

3. Porphyr., *De abstin.*, IV, 5.

4. Voir la liste dressée par Pringsheim, *Archæol. Beiträge zur*

statue de jeune fille, qui fut consacrée à l'Acropole, après qu'elle eût été canéphore aux Panathénées, est gravée la couronne qu'elle avait reçue par un décret du conseil et du peuple, comme initiée de l'autel [1]. Les honneurs décernés en cette circonstance par les corps de l'État concourent à prouver qu'on regardait l'initié de l'autel comme représentant la cité. Enfin, si on accepte la restitution que j'ai proposée pour un catalogue de l'époque impériale, les initiés de cette classe étaient au nombre des privilégiés qui avaient droit à une portion des victimes, immolées dans certains sacrifices d'Éleusis [2].

Jusqu'ici la Grèce n'a fourni aucune figure représentant un initié de l'autel. Fort heureusement, M. Katharine a reconnu ce type dans une statue récemment découverte à Rome, et il a rapproché celle-ci d'une autre statue qui n'avait pas attiré l'attention [3]. Toutes deux sont mutilées, mais elles se complètent l'une par l'autre et nous offrent une double réplique d'un marbre attique de beau style. La tête, qui est celle d'un adolescent, porte une couronne ; les cheveux, soigneusement tressés, tombent en longues boucles sur les épaules. Une tunique courte, d'une espèce particulière, couvre le haut du bras jusqu'au coude et descend jusqu'aux genoux. Un pied est nu ; l'autre, chaussé d'une sandale. Les deux avant-bras tendus soutiennent un petit porc. Ce détail pourrait faire songer au sacrifice des mystes dans la journée de ἅλαδε μύσται [4]. Mais une guirlande de myrte et une torche

Geschichte des eleusin. Kults, 1905, p. 118. La plus ancienne des inscriptions de cette classe, actuellement connues, se place vers 300 avant notre ère.

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1388.

2. Voir p. 222.

3. *Journal of hellenic Studies*, 1909, p. 1 et pl. I. Cf. *Bullettino Comunale*, 1901, pl. X.

4. Voir p. 291.

(conservée dans l'un des deux exemplaires) nous reportent à un moment postérieur de la fête, et localisent la scène à Éleusis. Je pense donc, comme M. Katharine, que la statue est celle d'un παῖς ἀφ'ἑστίας, mais je crois, de plus, que celui-ci est représenté à l'instant où il accomplit un des actes rituels dont parlait Porphyre. Lors des sacrifices par lesquels commençaient les Mystères, cet enfant, au nom de la cité qu'il personnifiait et en place de tous les mystes, offrait à la Déesse la victime qui lui était spécialement immolée.

PRÉPARATION DES MYSTES.

Les candidats à l'initiation n'étaient admis qu'après avoir été instruits et préparés. Ce fut, à l'origine, l'office du hiérophante. A l'exemple de son ancêtre Eumolpos, le fondateur de l'initiation, il eut le privilège de communiquer aux futurs mystes les secrets divins dont la connaissance avait été jusque-là réservée aux familles sacrées d'Éleusis, et, en même temps, de leur faire observer les prescriptions imposées pour s'approcher des Deux Déesses. Le souvenir de cette époque primitive s'est conservé dans une glose d'Hésychius qui définissait le hiérophante par le terme de mystagogue [1]. Mais le nombre toujours croissant des candidats à l'initiation rendit nécessaire l'emploi d'instructeurs auxiliaires, qui furent les mystagogues, et qui préparèrent un myste ou un groupe de mystes. Néanmoins, le hiérophante conservait la direction générale et intervenait fréquemment dans la formation des futurs initiés [2]. L'opinion généra-

1. Hesychius, in v. ἱεροφάντης. Le titre de μυσταγωγός ne s'est encore rencontré ni dans les inscriptions ni dans les écrivains de l'époque classique.

2. Ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς μυστηρίοις ὁ ἱεροφάντης οὐχ ἅπαξ προαγορεύει τοῖς μυουμένοις ἕκαστον ὧν χρή. Dio Chrysost., XVII, p. 273.

lement reçue était que tout Athénien initié pouvait à son tour présenter à l'initiation ses hôtes et ses amis. La restitution certaine d'une inscription mutilée du cinquième siècle a prouvé au contraire que les Kéryces et les Eumolpides avaient seuls ce droit μ[υ]ᾶν δ'εἶ[ναι τοῖς] οὖσι [Κη]ρύκων [καὶ] Εὐ[μολπιδῶν] [1]. Privilège légitime, puisque les Athéniens avaient, à plusieurs reprises, reconnu que les Mystères étaient la propriété des deux familles. Nul d'ailleurs n'était plus apte que leurs membres à préparer les mystes à la connaissance et à la pratique d'une religion dans laquelle ils étaient nourris depuis leur enfance. Il n'était pas nécessaire que le mystagogue fût investi de fonctions sacerdotales. La glose d'Hésychius ἱερεὺς τοὺς μύστας ἄγων [2] correspond aux temps primitifs où le hiérophante et les autres dignitaires du temple suffisaient à ces soins. A l'époque classique, ainsi que le dit formellement le décret, tous les membres des deux familles sacrées pouvaient être mystagogues.

La première partie de leur tâche consistait à pourvoir les candidats d'une instruction préparatoire, sans laquelle ils n'auraient pu comprendre les choses qu'ils allaient voir et entendre. Un fait rapporté par Tite-Live en est la preuve. Deux jeunes Acarnaniens étaient entrés avec la foule dans l'enceinte sacrée d'Éleusis, dans laquelle les mystes seuls avaient le droit de pénétrer. Ils n'avaient pas assisté aux Petits Mystères, et les mystagogues ne leur avaient pas enseigné ce qu'il était nécessaire de savoir avant de franchir le mur du péribole. Ils se trahirent eux-mêmes par leurs questions [3],

1. Ziehen, *Leges Græcorum sacræ*, n. 3, col. *c*, l. 26.
2. Hesychius, in v. μυσταγωγός.
3. Facile eos sermo prodidit absurde quædam percunctantes; — Livius, XXXI, 14.

questions que pouvaient faire des profanes surpris par l'étrangeté de ce qu'ils voyaient, mais que les mystes n'auraient pas eu besoin d'adresser. Il en ressort donc que ceux-ci, avant d'arriver à Éleusis, avaient été mis en possession de certaines notions qui les éclairaient sur le sens des cérémonies auxquelles ils assistaient.

Cet enseignement était secret, comme tout ce qui concernait les Mystères. Quelques détails seulement nous sont parvenus. Par exemple, Isocrate dit que les mystes seuls connaissaient les bons offices que les habitants d'Éleusis avaient rendus à Déméter [1] : on en peut inférer d'une part, que les Eumolpides se réservaient comme un privilège la connaissance de certaines parties de l'histoire des Deux Déesses, qui différaient des légendes répandues parmi les profanes ; de l'autre, qu'on en faisait part à ceux qui se présentaient à leurs mystères. De même, si on leur apprenait pour quelles causes les sacrificateurs mettaient à part telle ou telle partie des victimes [2], il est probable que des explications de même nature leur étaient données sur les autres particularités du rituel éleusinien. Pour le même motif, on leur dévoilait les raisons sacrées qui avaient fait prohiber l'usage de tel ou tel aliment [3]. Au cours des cérémonies, les initiés avaient à prononcer certaines formules ; il fallait bien qu'ils en fussent instruits d'avance. A en juger par ces exemples, l'enseignement préparatoire que recevaient les mystes portait uniquement sur l'histoire des divinités du temple et sur les pratiques de leur culte. Aucune trace n'a sub-

1. Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἁρπασθείσης, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν, ἃς οὐχ οἷόντ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμυημένοις ἀκούειν. Isocrat., *Panegyr.*, 28.

2. Ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ τὰς τελετὰς οὐ μόνον τινῶν ζῴων ἀπαγορεύειν ἅπτεσθαι, ἀλλ' ἐστὶν ἃ καὶ τῶν καταθυομένων ὑπεξείλετο μέρη δι' αἰτίας ἃς ἴσασιν οἱ μύσται. Clemens Alex., *Strom.*, II, 20.

3. Voir p. 285.

sisté d'une instruction morale ou métaphysique, et il n'y a aucune raison de supposer que rien de tel ait jamais trouvé place dans les leçons qui leur étaient données.

Les mystagogues paraissent s'être attachés surtout à la préparation rituelle. Elle comprenait un ensemble d'observances beaucoup plus nombreuses et plus rigoureuses que dans les autres cultes helléniques ; quelques-unes d'entre elles n'ont pas d'analogues en Grèce et ressemblent davantage aux pratiques des Égyptiens ou des Pythagoriciens et des Orphiques, qui avaient beaucoup emprunté à l'Égypte.

Le jeûne était de rigueur pour les mystes dans la période qui précédait l'initiation, comme il l'était pour les femmes, lorsqu'elles célébraient les Thesmophoria. Dans l'un et l'autre cas, la signification était la même. Déméter, à la recherche de sa fille, avait refusé, pendant neuf jours, tout aliment et toute boisson. En souvenir de sa douleur, les mystes, pendant un nombre de jours qui n'est pas fixé, ne prenaient aucune nourriture, tant que le soleil brillait à l'horizon. Ils n'attachaient à cette privation volontaire aucune idée de macération ou d'expiation des fautes ; c'était un souvenir mythologique, la reproduction d'un épisode de la vie de leur protectrice. Nous ne connaissons aucun exemple de jeûne dans un culte grec. Celui de Déméter est le seul où il ait été imposé. Cette pratique exceptionnelle accentue le caractère spécial de la religion d'Éleusis ; s'ajoutant à d'autres traits du même genre, elle conduit à supposer qu'elle n'est pas d'origine hellénique, mais qu'elle s'est introduite en Grèce et développée sous une influence étrangère.

Il en est de même pour la prohibition de certains aliments. Les mystagogues y veillaient de très près et à tout moment rappelaient à celui qu'ils préparaient :

« Si tu as mangé ceci ou cela, tu n'es pas en état de pureté »[1]. Comparons les cas analogues que nous connaissons pour la Grèce. Des stèles placées à l'entrée des temples énuméraient les cas d'impureté qui interdisaient l'approche de la divinité. Parmi les listes qui nous sont parvenues, les prohibitions alimentaires ne figurent pas dans celles de l'époque hellénique qui sont relatives à des cultes grecs ; elles sont au contraire assez nombreuses et variées dans les sanctuaires des dieux étrangers. Elles tiennent une très grande place dans celui de la Déméter éleusinienne. J'ai essayé d'en dresser un tableau d'après les témoignages de Plutarque, Élien, Diogène Laërte, Porphyre, Jamblique et la scholie inédite de Lucien sur les Haloa. Plusieurs espèces de poissons étaient interdites aux mystes : le *mustellus*, γαλεός ; le rouget, ἐρυθρῖνος ; le crabe, κάραβος ; l'oblade, μελάνουρος ; le loup ou mulet, τρίγλη[2]. Élien a donné pour quelques-uns les motifs de cette défense : le γαλεός et l'oblade sont impurs ; le premier, croyait-on, parce qu'il pond ses œufs par la bouche ; le second, parce qu'il mange des ordures dont les autres poissons ne veulent pas. Par une raison contraire, les mystes s'abstenaient de la trigle pour l'honorer, suivant les uns, à cause de sa fécondité, dont témoigne sa triple ponte annuelle ; suivant d'autres, parce qu'elle dévore un poisson qui est mortel pour l'homme. Ce sont les seuls produits de la mer dont aient parlé les auteurs ; certainement, il y en avait d'autres, mais je crois que Porphyre a exagéré en

1. Καὶ ἰδίᾳ πάλιν τὸ εἴ του καί του ἢ εἰ τοῦδε ἐγεύσω, οὐ καθαρὸς πάρει, καὶ πολλὴ τούτου παρὰ τοῖς μυσταγωγοῖς ἐπιμέλεια. Liban., *Corinth.*, p. 356.

2. Voir Theodor Wæchter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, 1910, liste des aliments interdits dans les divers cultes, ch. VIII et IX. On y trouvera les références de détail qui grossiraient les notes outre mesure.

disant que les poissons en général étaient défendus. — L'abstinence était également prescrite pour les oiseaux de basse-cour, poules, pigeons, sans doute parce que Déméter en avait enseigné l'élevage, et pour les œufs. — Les fèves étaient un légume impur entre tous ; il y avait une raison mystique que Pausanias signale sans oser la révéler ; on la dévoilait aux seuls initiés et, sans doute, elle se rattachait à quelque incident de l'histoire de Déméter. Il suffit de rappeler la légende éleusinienne pour motiver l'interdiction de la grenade. C'était le fruit que Proserpine avait goûté aux enfers et qui l'obligeait à retourner chaque année dans le sombre séjour.

Tout incomplète que soit cette liste, nous devons nous demander ce que signifie l'interdiction de ces aliments. C'étaient d'anciens tabous, répondraient certains ethnologues ; sans doute ils sont ici déguisés, transformés, mais on n'en doit pas moins, pour les comprendre, recourir au tabou qui est encore en vigueur aujourd'hui chez les non-civilisés de la Polynésie. Ils désignent sous ce nom tout ce qui est soustrait à l'usage courant par une défense non motivée et sanctionnée par une calamité. Le tabou est un héritage transmis par l'animal et il est commun à tous les hommes ; il explique donc toutes les interdictions religieuses [1]. On me dispensera de discuter cette thèse, à l'appui de laquelle n'a été produite aucune preuve sérieuse ; je me contenterai d'affirmer que le tabou n'est ni primitif ni universel et qu'on doit expliquer les interdictions religieuses d'un peuple par les croyances de ce peuple même ou par celles des pays avec lesquels il a été en rapport.

Pas plus que le jeûne, l'abstinence des mystes n'est

1. S. Reinach, *Tabou et totem*, dans la Bibliothèque de propagande à vingt centimes, 1906, Bruxelles.

explicable par une intention morale, pénitence ou macération.

Il faut écarter aussi les motifs hygiéniques. Quelques savants ont cru qu'ils avaient été l'origine de certaines prohibitions religieuses. Il est évident qu'ils n'ont en rien influé sur la liste dressée par les prêtres d'Éleusis. Les aliments interdits étaient si peu considérés comme malsains ou impurs par eux-mêmes qu'ils entraient dans la nourriture ordinaire des Athéniens. Les poissons tenaient une grande place dans le luxe de la table au quatrième siècle, et précisément trois des animaux dont les mystes devaient s'abstenir (γαλεός, κάραβος, τρίγλη) figurent parmi les mets que recherchaient les amateurs de bonne chère. Les œufs, les volailles, les fèves entraient également dans la consommation courante. N'oublions pas enfin que l'abstinence imposée aux mystes était temporaire ; passé les jours de l'initiation, ils pouvaient sans scrupule user de tous les aliments.

Reste donc que cette interdiction, portant sur la période très courte des Grands Mystères, ait été inspirée par des raisons exclusivement religieuses et que les aliments prohibés aient touché par quelque côté à la légende de Déméter ou de Coré. Au moment de se présenter devant elles, les futurs initiés ne devaient rien avoir en eux qui pût leur déplaire. Gardez-vous, leur disaient les mystagogues, de goûter à la grenade, ce fruit détestable, qui a perdu Coré. Ne touchez pas aux fèves ; Déméter, qui a donné aux hommes tous les légumes, tient celui-ci pour abominable. Elle vous repousserait comme impure si vous aviez mangé de méchants poissons. Par un motif opposé, abstenez-vous de la trigle, sa fécondité est agréable à la déesse. Respectez les œufs et les oiseaux domestiques ; elle les a pris sous sa protection et veille à leur multiplication. En un mot, l'aversion ou la protection de la déesse, dont le plus souvent les causes nous

sont inconnues, mais étaient révélées aux mystes, avait servi de règle pour la liste des aliments auxquels il leur était défendu de toucher.

Le principe des abstinences alimentaires est étranger aux cultes grecs. Il était au contraire en vigueur chez les Pythagoriciens, comme à Éleusis. Ce qui est plus remarquable, c'est que plusieurs des aliments interdits aux mystes l'étaient également aux disciples de Pythagore. Des témoignages positifs permettent de l'affirmer pour la trigle, le rouget, la μελάνουρος, les œufs et les oiseaux domestiques, et surtout les fèves. Cette ressemblance ne peut être fortuite, ni le résultat d'un emprunt ; elle dérive d'une source commune, qui est l'Égypte. Si l'opinion, soutenue dans ce livre, que les mystères d'Éleusis sont une importation égyptienne, est encore contestée, nul ne révoque en doute le long séjour que Pythagore fit dans les grands sanctuaires de l'Égypte, sa connaissance approfondie de leurs mystères et les emprunts qu'il fit à la vie ascétique des prêtres pour établir les règles de son Institut, en particulier l'abstinence des œufs, des poissons et surtout celle des fèves.

Les auteurs grecs ont noté ces particularités du régime égyptien, mais, comme Hérodote, ils ont eu parfois le tort de les étendre à toute la nation ; celle-ci mangeait fèves et poissons. Aux prêtres seuls était imposée l'abstinence de ces aliments, et encore semble-t-elle avoir été temporaire comme à Éleusis, et avoir été restreinte aux périodes, assez longues du reste et fréquentes, des ἁγνεῖαι, décrites par le prêtre égyptien Chærémon [1].

La pureté était une condition indispensable pour pénétrer dans les temples grecs ; des vases d'eau lustrale étaient placés à l'entrée, et une aspersion suffisait le plus souvent. Pour des dieux plus exigeants ou pour des cas

1. *Fragm. hist. gr.*, t. III, p. 498.

d'impureté spéciaux, un délai d'un ou de plusieurs jours, une onction d'huile ou un bain étaient nécessaires. On ne sera pas surpris que, dans la préparation des candidats à l'initiation, les purifications aient pris une importance exceptionnelle. Elle est telle qu'elle a fait illusion à bon nombre de savants ; ils ont cru que la fin dernière de l'initiation était l'acquisition de la pureté morale. Leur opinion a été bien résumée dans les lignes suivantes : « Les pratiques des mystères avaient *pour effet* de purifier *l'âme* de ses souillures, et cette purification était la condition indispensable du salut [1]. » Cette thèse me paraît s'éloigner sur deux points de la réalité. D'abord, ainsi qu'on le verra un peu plus bas, toutes les cérémonies de purification, au moins celles dont nous avons connaissance, précèdent l'entrée des mystes dans le sanctuaire ; la pureté qu'elles conféraient n'était donc pas le but et le résultat de l'initiation, mais la condition préalable, nécessaire pour s'y présenter dignement. Par elles-mêmes, elles n'auraient pas eu de résultat, si elles n'avaient pas été suivies de l'accomplissement des rites qui conféraient la qualité d'initié. En second lieu, cette pureté est toute matérielle. Que, plus tard, les philosophes aient voulu y voir une image, un symbole de la pureté de l'âme bien supérieure à celle du corps ; que, dans quelques inscriptions de l'époque gréco-romaine, le règlement prescrive aux visiteurs du dieu d'avoir l'âme pure aussi bien que les mains, c'est possible. Mais parmi les témoignages qui nous sont parvenus sur la préparation aux Mystères, il n'y a pas trace d'instruction ou de purification morale, pas de prescription pour réparer ou expier les fautes commises, pas d'exhortation à les éviter dans l'avenir. La tâche des mystagogues consiste à débarrasser leurs disciples de toutes les souillures maté-

1. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 357.

rielles et à les maintenir en cet état de pureté jusqu'à l'initiation.

La souillure est la conséquence d'une malpropreté, telle que sang répandu, contact d'un mort ou d'un objet impur ; elles diffèrent en ceci : l'une est matérielle et visible, l'autre échappe aux regards humains, elle est contagieuse et ne disparaît que par des purifications appropriées. Les auteurs grecs ne se sont pas expliqués clairement à ce sujet, et il faut descendre jusqu'aux néo-platoniciens pour trouver une théorie nettement formulée de la souillure, de ses causes et de ses effets ; cependant quelques allusions des écrivains du cinquième et du quatrième siècle prouvent que déjà à cette époque, comme au temps de Porphyre, on l'attribuait à l'influence d'agents démoniaques, croyance qui n'était pas seulement répandue dans le populaire, mais qui entrait dans les pratiques religieuses et faisait partie de la science des exégètes et des devins. Outre les dieux, les héros et les génies, le monde, croyait-on, était plein d'esprits malfaisants qui menacent la vie et la santé de l'homme, l'épouvantent et le torturent de mille manières. Sans nombre et sans nom individuel, leurs bandes embusquées partout se ruaient sur l'homme, pénétraient dans son corps dont elles se repaissaient, attirées par le sang et les impuretés. Contre ce fléau, il n'y avait d'autre remède que les purifications ; tantôt on luttait ouvertement contre les démons, les chassant du corps de leur victime par les moyens matériels qui servent à faire disparaître les malpropretés et les impuretés ; tantôt on les attirait au dehors en leur offrant en proie un animal sur lequel ils se jetaient et qu'on se hâtait d'anéantir. Ces croyances, encore très répandues chez un grand nombre de non-civilisés, paraissent avoir été étrangères aux temps primitifs de la Grèce. L'époque homérique n'a connu ni les impuretés ni les purifications. Les héros, tout cou-

verts de sang et de poussière, se lavaient pour se nettoyer, non pour se purifier ; Ulysse, après le massacre des prétendants, faisait brûler du soufre dans son palais ; c'était pour le désinfecter plutôt que pour chasser des démons attirés par le sang versé. Ce fut seulement au septième siècle qu'Épiménide apporta de la Crète l'usage des purifications ; il révéla aux Grecs les causes inconnues des fléaux dont ils souffraient et les moyens d'y remédier. La purification d'Athènes après le meurtre de Cyloos fut vraisemblablement la première grande manifestation de cet art nouveau qui ne cessa de s'étendre et de se perfectionner.

Nulle part les purifications ne sont plus nombreuses, plus suivies et plus personnelles que dans la préparation des mystes. Il serait intéressant de connaître tous les cas qui constituaient un état d'impureté et les purifications spéciales pour chacun, comme les inscriptions nous l'ont appris pour quelques temples. Malheureusement, rien de semblable n'a été trouvé dans les fouilles d'Éleusis. Nous avons pu seulement signaler plus haut quelques-uns des cas d'impureté résultant de l'absorption d'aliments interdits. Sans doute, il y en avait beaucoup d'autres et de nature différente. Nous en connaissons seulement trois avec certitude, et ceux-là sont communs à tous les cultes de la Grèce. D'abord, le meurtre, qu'il fût légitime ou criminel [1]. La mort et la naissance [2] étaient considérés comme produisant des souillures tellement fortes que les dieux eux-mêmes en auraient été atteints, s'ils n'avaient eu la précaution de n'y pas assister ; il était défendu de naître ou de mourir dans leurs temples. La présence d'un cadavre contaminait la

1. La purification appelée Διὸς κώδιον a été étudiée plus haut, p. 197

2. Voir les textes réunis par Theod. Wæchter, *Reinheitsvorschriften*, ch. III pour l'accouchement, ch. VI pour la mort.

maison, les membres de la famille, tous ceux qui prenaient part aux funérailles ; des règlements minutieux prévoyaient les divers cas d'impureté qui pouvaient en résulter et les purifications obligatoires. Le contact d'une femme en couches ne passait pas pour moins redoutable. Les raisons physiologiques ne suffisent pas à expliquer les précautions prises en ce cas. Peut-être les Grecs ont-ils cru, comme tant de peuples sauvages ou à demi civilisés, que l'effusion de sang, qui accompagne la parturition, attire des légions d'esprits malfaisants qui se jettent sur la femme en couche et sur ceux qui l'approchent. Un témoignage formel nous apprend en gros que le contact d'un mort ou d'une accouchée était à Éleusis au nombre des souillures qui fermaient l'accès du sanctuaire jusqu'à purification satisfaisante [1]. Nous ignorons le détail ; nous ne savons pas jusqu'où allait la rigueur du règlement sacré ; par exemple, s'il était défendu, comme dans le temple de Despoina en Arcadie, d'initier une femme enceinte ou qui allaite un nourrisson [2].

Quant aux autres souillures que les mystes contractaient en n'observant pas les interdictions alimentaires ou pour des causes variées, chacune d'elles était effacée par une purification individuelle sur laquelle nous manquons d'informations. En revanche, nous pourrons arriver à une connaissance assez précise des purifications prescrites à tous les mystes sans exception, à divers moments de leur préparation et qui avaient pour effet d'effacer toutes leurs souillures, connues ou ignorées. La série commence avec les Petits Mystères. Ils étaient célébrés à la fin du mois d'Anthestérion (février-mars) dans le temple de Déméter et de Coré, qui s'élevait à Agra, sur la rive

1. Porphyr., *De abstin.*, IV, 16.
2. Dittenberger, *Sylloge*, 939, l. 12.

gauche de l'Ilissos. Dans le lit du fleuve avait lieu la première purification de tous les mystes réunis ; elle était considérée comme le préliminaire de celles qui devaient suivre [1]. La lustration par l'eau est en effet la plus simple de toutes. Les Grecs primitifs l'employaient seulement pour enlever les souillures corporelles ; l'idée vint naturellement que, mise en usage avec des rites appropriés, elle emporterait en même temps les démons invisibles qu'avaient attirés les impuretés matérielles. Aussi était-il indispensable d'avoir recours à une onde courante. L'Ilissos, même au printemps, n'a jamais eu assez d'eau pour que les mystes pussent s'y plonger tout entiers. Ils se bornaient à des aspersions; il est probable qu'elles tiraient surtout leur force purificatrice des gestes rituels des purifiés, des formules récitées par eux ou par l'officiant. Le cérémonial avait assez d'importance pour justifier l'existence d'une charge spéciale à Éleusis, celle de l'*ὑδρανός* qu'Hésychius définit d'une manière significative *ὁ ἁγνιστὴς τῶν Ἐλευσινίων*.

La deuxième purification générale avait lieu, lorsque les candidats à l'initiation étaient réunis de nouveau, pour les Grands Mystères, dans l'Éleusinion d'Athènes. La clôture des cérémonies accomplies dans ce sanctuaire était le sacrifice du 16 Boédromion. Il convient d'y insister plus qu'il n'a été fait jusqu'ici. En groupant les détails épars dans les auteurs grecs, nous verrons comment le rituel d'Éleusis mettait en œuvre les ressources les plus efficaces de l'art des purifications et les groupait pour assurer d'une manière définitive la pureté individuelle de ceux qui allaient tout à l'heure demander aux Deux Déesses de les admettre parmi leurs fidèles. Tout

1. Τὸν Ἰλισσόν, οὗ τὸν καθαρμὸν τελοῦσι τοῖς ἐλάττοσι μυστηρίοις. Polyæn. *Strat.*, V, 17. — Ἔστι τὰ μικρὰ (μυστήρια) ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. — Schol. Aristoph., *Plut.*, 845.

d'abord, les mystes et les victimes étaient conduits à la mer et lavés dans ses flots [1] ; l'eau salée, mieux encore que celle des fleuves et des sources, effaçait les souillures. Dans cet état déjà grand de pureté, les mystes procédaient au sacrifice des porcs mystiques, purifiés eux aussi par l'immersion dans la mer. Le sang de ces animaux était réputé l'agent le plus énergique de purification. Il était convenu qu'il attirait d'une manière irrésistible les esprits malfaisants logés dans le corps souillé de l'être humain et qu'ils ne pouvaient plus quitter le corps de la victime pour retourner à leur première proie. Une purification du même genre était pratiquée au commencement de chaque assemblée : quelques porcs égorgés étaient portés autour des citoyens réunis et, si l'on en croit le scholiaste d'Eschine, le sang tout frais de ces victimes attirait les démons qui auraient pu égarer les esprits et troubler les délibérations [2]. Mais les Athéniens semblent avoir prêté peu d'attention à cette cérémonie ; par sa fréquente répétition et surtout par son caractère collectif, elle était devenue une simple formalité, comme les vœux régulièrement prononcés en la même circonstance par le héraut public. Il en était tout autrement de la lustration des mystes. Chacun d'eux avait la stricte obligation de présenter un porc et de l'immoler pour son propre compte [3] ; la purification était individuelle, partant, plus complète, plus énergique. Les chairs sanglantes des victimes sur lesquelles s'étaient rués les démons, toutes chargées d'impuretés, ne pouvaient plus être consommées ni offertes aux dieux ; on les brûlait sur un autel improvisé pour cet usage et les cendres

1. Voir p. 314.
2. Æschin. contra *Timarch.* 23 et les scholies.
3. Ἕκαστος δὲ τῶν μυουμένων ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἔθυεν (χοῖρον). Schol. Aristoph., *Acharn.*, 747. — Τοῖς μυουμένοις ἐστὶν ἔθος χοιρίδιον θύειν ἐξ ἀνάγκης. *Pax*, 374.

étaient dispersées ou enfouies dans le sol. Ainsi étaient anéantis les ennemis invisibles auxquels des souillures, volontaires ou involontaires, avaient livré le myste. Libéré désormais, il pouvait s'approcher des Deux Déesses qui exigeaient de leurs fidèles une entière pureté, de même qu'aux jours d'apparat, le maître exige une propreté irréprochable des serviteurs qui paraissent devant lui. Une dernière précaution fut prise, lorsqu'à la fin du cinquième siècle, Asclépios vint à Athènes et qu'une fête instituée en l'honneur du nouveau dieu retarda de deux jours le départ pour Éleusis. Pendant ce temps, les mystes ne paraissaient plus en public ; ils devaient s'enfermer dans leur maison, continuant sans aucun doute à observer le jeûne et les abstinences [1]. C'était une véritable retraite ; à mon avis, elle n'avait pas pour but le recueillement ou la méditation des mystères qui approchaient ; on avait voulu mettre leur pureté à l'abri de toute souillure qu'ils auraient pu contracter par des causes fortuites, telles que la vue d'un mort, le contact d'une personne ou d'un objet impur. Enfin la procession se mettait en marche ; les mystes encadrés par leurs mystagogues formaient une troupe à part, sur laquelle veillaient avec un soin particulier les quatres épimélètes des mystères. Les torches qu'ils portaient ne servaient pas seulement à dissiper les ténèbres de la nuit qui tombait au moment de l'arrivée au sanctuaire ; la poix et la résine qui entraient dans leur composition étaient des substances qui avaient la vertu d'écarter les mauvais esprits. Une aspersion d'eau lustrale, à l'entrée du péribole, suffisait pour les petites souillures de la route. Dans l'enceinte sacrée, je crois que les mystes étaient soumis à une dernière lustration par le feu ou plutôt par la fumigation. La double torche,

1. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 56.

insigne de la dignité du dadouque, attribut constant de Coré, me paraît comporter cette signification ; la fumée des torches n'avait pas moins de force pour effacer les souillures que le sang des porcs et que l'eau courante ou salée ; de la sorte, tous les moyens auraient été mis en œuvre pour opérer la purification des initiés.

Le costume des mystes avait été sans doute réglé par le rituel. Il est regrettable que nous ne possédions pas pour Éleusis des renseignements comme ceux que des textes épigraphiques nous ont fournis pour d'autres temples, notamment pour ceux d'Andanie, de Lycosura, de Dymæ. Les prescriptions allaient se multipliant, se raffinant, atteignant les détails les plus minutieux ; elles peuvent se rattacher à l'idée de pureté ou à celle d'une simplicité agréable à la divinité. La première avait fait interdire l'emploi des dépouilles des animaux morts, τὰ θνησίδια, étoffes en laine et chaussures en cuir. Le luxe et la parure étaient désagréables à Déméter ou aux déesses assimilées : défense d'introduire dans le temple des bijoux ou des objets d'or, de porter des vêtements de couleurs variées, des broderies et des bandes de pourpre : les cheveux ne doivent être ni tressés ni ramenés sur la tête, mais pendre flottant sur les épaules ; le fard et la céruse sont interdits. Il n'est pas possible de savoir si le sacerdoce d'Éleusis s'était engagé dans la même voie d'interdictions minutieuses. Nous devons nous contenter de savoir que les mystes devaient être couronnés de myrte et porter un vêtement nouvellement tissé ou nouvellement lavé [1].

1. Cf. Theod. Wæchter, *Reinheitsvorschriften*, ch. II. — Pringsheim, *Arch. Beitræge*, p. 14.

CHAPITRE XI

Les Petits Mystères célébrés au printemps à Athènes dans le temple d'Agra ne sont qu'une préparation aux Grands Mystères. — Pauvreté des renseignements. — Représentation relative à Dionysos.

Les Grands Mystères ont lieu, à la fin de l'été, partie à Athènes, partie à Éleusis. Première partie.

Le 14 Boédromion, transport des Objets Sacrés (τὰ ἱερά) d'Éleusis à Athènes. — Passage du lac Rheitos sur un pont. — Arrivée au faubourg du Figuier sacré. — Réception solennelle et conduite des ἱερά à l'Éleusinion.

Le 15, le Rassemblement. — Proclamation du hiérophante. — Examen des cas d'interdiction des Mystères.

Le 16, purification des mystes dans la mer et sacrifice des porcs. — Retraite des mystes.

Le 17-18, les Épidauria, fête additionnelle, anniversaire de l'introduction du culte d'Asclépios en 421. — Construction de son temple. — Procession en l'honneur du dieu, associé à Déméter et Coré. — Second sacrifice purificatoire pour les retardataires.

PETITS MYSTÈRES [1].

Les Petits Mystères étaient le premier degré de l'initiation, sans lequel il n'était pas permis de se présenter aux Grands Mystères. Ils se célébraient au printemps, dans le mois d'Anthestérion, probablement du 19 au 21, un peu moins d'un semestre avant les Grands Mystères. Comme ceux-ci, ils étaient précédés et suivis d'une trêve qui ne durait pas moins de cinquante-cinq jours [2].

La fête ne se passait pas à Éleusis, mais à Athènes ou, plus exactement, à Agra, sur la rive gauche de l'Ilissos. Là, s'élevait un temple de Déméter et de Coré,

1. Les petits mystères étaient appelés τὰ πρὸς Ἄγραν ou τὰ μικρὰ μυστήρια; plus anciennement, le comparatif, τὰ ὀλείζω ou τὰ ἐλάττω.
2. Voir p. 267.

où se réunissaient les candidats à l'initiation [1] ; car les Petits Mystères, aussi bien que les Grands, appartenaient aux Deux Déesses [2] et mettaient en mouvement le même personnel. Des inscriptions attestent la présence du hiérophante et des Eumolpides [3], ce qui rend vraisemblables celle des autres ministres du temple et celle des Kéryces. L'archonte-roi, qui représentait la cité et était chargé de veiller à la célébration des Mystères, devait également y assister. A cette occasion, les épimélètes offraient un sacrifice à Déméter et à Coré [4] ; une portion des victimes était réservée aux membres des familles sacrées [5].

On sait fort peu de choses sur les cérémonies ; nous nous bornerons à mentionner ici les témoignages conservés, ayant à y revenir dans d'autres chapitres. D'une manière générale, les Petits Mystères étaient regardés comme une préparation aux Grands par l'enlèvement des souillures et la mise en état de pureté rituelle [6]. Clément d'Alexandrie ajoute qu'ils renfermaient un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui devait suivre [7]. Des détails plus précis confirment et complètent ces premiers renseignements. Les ablutions

1. Pausan., I, 14 ; — Suidas, in v. Ἄγρα ; — Bekker, *Anecd.*, p. 326.

2. Une scholie d'Aristophane (*Plutus*, v. 846), qui manque dans les manuscrits de Ravenne et de Venise, attribue les Grands Mystères à Déméter et les Petits à Perséphoné. Les textes et les inscriptions prouvent que les uns et les autres sont communs aux Deux Déesses ; l'assertion du scholiaste est sans valeur.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. I. 5 I. ; t. IV, p. 149.

4. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 315 ; t. IV, p. 103.

5. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 149.

6. Ἔστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. Schol. Aristoph. *Plutus*, v. 846.

7. Τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ παρασκευὴν τῶν μελλόντων. Clemens Alexandr., *Strom.*, V, 11.

purificatrices se faisaient dans l'Ilissos [1]. Le hiérophante intervenait dans les actes rituels des mystes ; ce qui le prouve, c'est qu'il percevait, par jour et par tête, une obole, à titre d'honoraires [2]. Nous apprenons encore par Étienne de Byzance que les Petits Mystères étaient une imitation de l'histoire de Dionysos [3]. Le sens du mot μίμημα n'est pas douteux. De même qu'à Éleusis, les initiés assistaient à la reproduction du rapt de Coré et des courses de Déméter ; de même, aux Petits Mystères, les novices voyaient représenter une partie de l'histoire de Dionysos, qui n'était pas connue des profanes, et cette première révélation les préparait à comprendre ce qu'ils étaient appelés à voir plus tard dans les veillées du télestèrion. Etait-ce la naissance du dieu qui était alors exposée à leurs yeux, ou sa mort, sa renaissance, ou bien encore son union avec Coré ? Nous l'ignorons absolument. Dionysos était le personnage principal de la représentation d'Agra, voilà tout ce que nous apprend le texte d'Étienne de Byzance. Cette glose, trop brève et incomplète, est néanmoins l'information capitale sur les Petits Mystères ; elle prouve, d'une part, que les mystes y recevaient un commencement d'instruction ; de l'autre, que Dionysos jouait, dans l'initiation, un rôle dont l'importance a été méconnue.

CALENDRIER DES FÊTES.

La fête des Grands Mystères remplissait plusieurs jours. Les difficultés que soulevaient la durée et la date des cérémonies successives ont, en grande partie, dis-

1. Polyaen, *Stratag.*, V, 17. — Cf. p. 293.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 133.
3. Ἄγρα καὶ Ἄγραι χωρίον πρὸ τῆς πόλεως ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. Steph. Byz. in v.

paru depuis la découverte d'un décret relatif à la procession des Objets Sacrés. A la vérité, il est de l'époque impériale, mais les mesures prescrites sont conformes aux règles anciennes, κατὰ τὰ ἀρχαῖα νόμιμα. On est donc en droit de les rapporter à l'époque classique.

« Le peuple a décidé d'enjoindre au cosmète des éphèbes, conformément aux antiques coutumes, de les envoyer à Éleusis le 13 Boédromion, avec le costume habituel, pour la procession qui accompagne les Objets Sacrés, afin que, le 14, ils les escortent jusqu'à l'Éleusinion qui est au pied de l'Acropole..... De même, pour le 19 Boédromion, enjoindre au cosmète des éphèbes de les conduire à Éleusis dans le même costume, en escortant les Objets Sacrés [1]. »

Le même décret nous fait voir quelle était l'importance des Objets Sacrés. C'était pour les transporter d'Éleusis à Athènes et les ramener d'Athènes à Éleusis qu'avait lieu la double procession du 14 et du 20 : « Attendu que les lois relatives aux mystères enjoignent à la famille des Eumolpides de prendre soin que les Objets Sacrés soient escortés en bon ordre depuis Éleusis jusqu'à la ville et depuis la ville jusqu'à Éleusis. » Les éphèbes sont envoyés « afin qu'il y ait autour des Objets

1. Δεδόχθαι τ]ῶι δήμωι προστάξαι τῶι κοσμητῆι τῶν [ἐφήβων κ]ατὰ τὰ ἀρχαῖα νόμι[μα πέμ]πειν Ἐλευσεῖνάδε τοὺ[ς ἐφήβ]ους τῆι τρίτηι ἐπὶ δέ[κα] τοῦ Βοηδρομιῶνος με[τὰ τ]οῦ εἰθισμένου σχήμα[τος] τῆς ἅμα ἱεροῖς πομ-π[ῆς ἵ]να τῆι τετράδι ἐπὶ δέκα πα[ραπέ]μψωσιν τὰ ἱερὰ μέχ[οι] τοῦ Ἐλευσειν-ίου τοῦ ὑπὸ [τῆι π]όλει, ὡς ἂν κόσμος τε πλείων καὶ φρουρὰ μείζων [περὶ] τὰ ἱερὰ ὑπάρχοι.... κατὰ τὰ αὐτὰ [δὲ τῆι] ἐνάτηι ἐπὶ δέκα τοῦ Βοηδρομιῶνος προσ[τάξα]ι τῶι κοσμητῆι τῶν ἐφήβων ἄγειν τοὺς ἐφή[βους] πάλιν Ἐλευσεῖνάδε μετὰ τοῦ αὐτοῦ σχήματος π[αραπέμπον]τας τὰ ἱερά. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5. — A la ligne 11, Dittenberger a restitué ἄγειν, comme à la ligne 15. Mais les traits conservés indiquent plutôt la restitution πέμπειν. Le 13 Boédromion, les éphèbes sont envoyés à Éleusis, sans être conduits par le cosmète; au contraire, dans la procession du 19-20, celui-ci doit se mettre à leur tête et les conduire.

Sacrés un plus grand apparat et une escorte plus nombreuse ».

Le pont de l'un des lacs Rheitoi au cinquième siècle, celui du Céphise au quatrième, furent construits pour que le transport des ἱερά s'accomplît sans danger et sans désordre [1].

Leur arrivée à Athènes était notifiée officiellement par le ministre qui était spécialement chargé de leur entretien, à la prêtresse d'Athéna, la déesse protectrice de la cité [2]; les corps de l'État, les prêtres, la population allaient à leur rencontre pour leur faire honneur comme à des hôtes de distinction, et ils les conduisaient en grande pompe à leur demeure, qui était l'Éleusinion d'Athènes. Leur arrivée donnait le signal de la réunion des mystes; le retour à Éleusis s'effectuait avec une solennité encore plus grande et un cortège plus nombreux. Qui veut bien comprendre toute la première partie de la fête, du 14 au 20 Boédromion, ne devra pas perdre de vue qu'elle a comme objet et comme centre les ἱερά. Dans un des chapitres suivants, j'examinerai ce qu'on peut savoir ou conjecturer sur leur nature.

Grâce à l'inscription citée plus haut et à d'autres données fournies par les auteurs, il est possible d'établir exactement la chronologie des Mystères depuis le début jusqu'à l'arrivée des mystes à Éleusis. L'ordre des cérémonies est certain ; pour une seule, le quantième du mois ne peut être fixé qu'à un jour près.

13 Boédromion. Départ des éphèbes pour Éleusis.

1. Τὸν Ῥειτὸν τὸν παρὰ τοῦ ἄστεως γεφυρῶσαι... ὡς ἂν τὰ ἱερὰ φέρωσιν αἱ ἱέρειαι ἀσφαλέστατα. *Athen. Mitteil.*, 1894, p. 163. — Ὅ[πω]ς τ[ὰ] ἱερὰ ἀσφαλῶς καὶ κα[λ]ῶ[ς πο]ρε[ύ]ηται..... γέ[φυρα]ν [λ]ιθ[ί]νην κατασκευάζει. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 143.

2. Ἐπειδὴ καὶ ὁ φαιδυντὴς τοῖν Θεοῖν ἀγγέλλει κατὰ τὰ πάτρια τῆι ἱερείαι τῆς Ἀθηνᾶς ὡς ἥκει τὰ ἱερά. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5.

14. Les ἱερά partentd'Éleusis et arrivent à l'Éleusinion d'Athènes.

15. Ἀγυρμός et πρόρρησις.

16. Ἅλαδε μύσται — Ἱερεῖα δεῦρο.

17 ou 18. Épidauria.

19-20. Procession de Ἴακχος et arrivée à Éleusis.

Κομιδὴ τῶν ἱερῶν.

Le 14 Boédromion, les Objets Sacrés (τὰ ἱερά) partaient d'Éleusis pour Athènes. Par les soins du hiérophante et des ministres du temple qui avaient le droit de les toucher, ils étaient tirés hors de leur chapelle du télestèrion et enfermés dans de grandes corbeilles d'osier dont le couvercle était assujetti par des bandelettes de laine teintes en pourpre [1]. Ainsi abrités, ils cheminaient, invisibles aux regards des profanes, mais présents aux cérémonies et aux honneurs qu'on leur rendait. Ils étaient, à la porte du péribole, placés sur une voiture. Le terme ζεῦγος, qui la désigne, s'appliquait, au temps d'Homère, au joug ou à une paire de bœufs ; il s'étendit, dans la suite, à toute espèce de véhicule, à deux ou à quatre roues, char de course aussi bien que lourd chariot rustique. C'est plutôt à ce dernier qu'il faudrait penser, en se référant au vers bien connu de Virgile : *Tardaque Eleusinæ matris volventia plaustra*. Il est vrai que le poète, dans son énumération des instruments de la ferme, a fait usage du procédé familier aux Latins, rehausser des choses un peu communes par l'addition d'un détail, d'une épithète géographique ou mythologique (cf. v. 166, *mystica vannus Iacchi*). Cette remarque diminue un peu

1. Plutarch., *Phocio*, 28. — Cf. le règlement des mystères d'Andanie : Αἱ παρθένοι αἱ ἱεραὶ... ἄγουσαι τὰ ἅρματα ἐπικείμενα κίστας ἐχούσας ἱερὰ μυστικά; — P. Foucart, *Inscr. du Péloponèse*, 326 *a*, l. 30. *Inscr. gr.*, t. V. 1390.

la valeur documentaire du témoignage de Virgile ; il montre tout au moins que telle était alors l'opinion répandue. Heureusement, un commentateur de ce vers, Probus, s'est exprimé en termes plus précis. Après une description détaillée du *plaustrum*, il ajoute : *Adhibetur hoc vehiculum in sacris Cereris arcanæ... et id ducunt boves* [1]. Nous pouvons donc, avec quelque confiance, nous figurer le véhicule qui portait les cistes mystiques comme un lourd chariot rustique, à quatre roues pleines, traîné par des bœufs ; et cet attelage, du reste, convient bien à la déesse de l'agriculture. Précisément, un inventaire des biens des Deux Déesses, de l'année 408, énumère, comme déposées dans l'Éleusinion d'Athènes, les pièces qui composent un chariot à quatre roues [2]. Ce sont, peut-être, celles du *plaustrum* qui servait au transport du 14 Boédromion. Au troisième siècle, les épimélètes des mystères furent chargés de préparer le chariot des ἱερά et l'État leur remettait la somme nécessaire pour la dépense [3].

Les trois exégètes des Eumolpides, qui étaient probablement d'un âge avancé, se rendaient alors à Athènes sur des chars payés par le trésor des Deux Déesses [4]. Leur présence, durant cette première partie de la fête, était indispensable. En effet, pendant le trajet ou le séjour des « hiéra » dans l'Éleusinion, pendant les cérémonies qui achevaient la préparation des mystes, un prodige, un cas imprévu pouvait surgir, pour lequel il fallait recourir

1. Georg., I, 163; — Commentaires de Servius, éd Thilo et Hagen, 1902, t. III, fasc 2, p. 358.

2. Cavaignac, *Le trésor sacré d'Éleusis*, 1908, pl. II et III, col. *a*; — Cf. Pringsheim, *Archæol. Beitræge*, p. 48.

3. Τὸ ζεῦγος παρεσκεύασαν ἐκ τῶν ἰδίων εἰς τὴν κομιδὴν τῶν ἱερῶν, τὸ δὲ μερισθὲν αὐτοῖς εἰς τὴν τοῦ ζεύγους τιμὴν ἐπέδωκαν τεῖ βουλεῖ. *Corpus inscr attic.*, t. IV, p. 104, l. 17-20.

4. Ἐξηγηταῖς Εὐμολπιδῶν εἰς ζεύγη μυστηρίοις ΔΔΙΙΙΙ. Dittenberger, *Sylloge*, 587, l. 42.

aux interprètes du droit sacré. Toutes les questions religieuses relatives aux Mystères ne pouvant être résolues que d'après les lois non écrites des Eumolpides, on ne s'adressait pas au collège des exégètes publics, mais à ceux de la famille, qui seuls avaient le droit d'interprétation en pareille matière.

Avant le départ, un sacrifice préliminaire était offert par les épimélètes [1]. Peut-être, les « hiéra » faisaient-ils une station dans le temple de Pluton. Puis ils prenaient la route d'Athènes, escortés par les éphèbes, qui étaient arrivés la veille et qui devaient les accompagner jusqu'à l'Éleusinion.

Vers la fin du cinquième siècle, une modification assez importante fut introduite dans la marche du cortège. A l'extrémité de la plaine de Thria, il arrivait aux lacs Rheitoi, qui marquaient autrefois la limite entre Athènes et Éleusis. L'eau de ces deux petits lacs est salée comme celle de la mer et s'écoule dans le golfe dont le niveau est inférieur. Les anciens croyaient qu'ils étaient alimentés par les eaux de l'Euripe. Ils étaient consacrés, l'un à Déméter et l'autre à Coré; la pêche était réservée aux prêtres d'Éleusis [2]. Les comptes de 408 font mention d'une barque qui servait à cette pêche et d'une construction en briques, pour l'abriter, élevée aux frais du temple. La route moderne longe le rivage de la mer. La voie ancienne s'en écartait et suivait le flanc d'un monticule rocheux, où l'on reconnaît encore la trace des chars ; un espace marécageux et glissant, qu'il fallait franchir, offrait des difficultés qui n'étaient pas sans gravité pour une procession aussi solennelle. Qu'un bœuf de l'attelage s'abattît ou que le chariot risquât de verser,

1. Ἔθυσαν δὲ καὶ τὰ προθύματα. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 104, l. 16.

2. Pausan., I, 38. — Hesychius, in v. Ῥειτοί.

ç'aurait été un signe inquiétant ; mais si l'une des corbeilles mystiques, qui renfermaient les Objets Sacrés, était tombée à terre, les Athéniens y auraient vu l'annonce des pires calamités. S'était-il produit quelque incident de ce genre ou agit-on ainsi par pure prévoyance, toujours est-il qu'en 421 un décret du peuple prescrivit les mesures suivantes pour prévenir le danger : « Construire un pont sur le Rheitos qui est du côté d'Athènes... afin que les prêtresses portent les Objets Sacrés en toute sûreté. Donner au pont une largeur de cinq pieds, afin que les voitures ne le traversent pas, mais que les piétons aient le moyen de marcher à la suite des hiéra. » La construction du pont fut donc ordonnée pour assurer la sûreté des Objets Sacrés. Désormais, les corbeilles qui les contenaient furent descendues de leur chariot à cet endroit de la route, et les prêtresses les portèrent à bras ou sur des brancards jusqu'à l'extrémité du pont. Le chariot lui-même ne devait pas s'y engager, encore moins les autres voitures. Les roues, comme l'indiquent les traces des chars sur le rocher, ayant 1 m. 50 d'écartement, le décret prescrivait de construire un pont n'ayant que cinq pieds de largeur (1 m. 48), ce qui était le moyen le plus pratique de faire respecter la défense[1]. La cause de cette interdiction rigoureuse n'est pas indiquée ; elle doit avoir été inspirée par un motif religieux. Les Athéniens croyaient peut-être que ce lac singulier, aux ondes salées, était la demeure d'un génie qu'aurait irrité le passage des voitures à travers son domaine, ou, plus matériellement, ils pouvaient craindre que les déjections des animaux ne vinssent souiller les eaux d'un lac qui appartenait à une déesse.

1. Τὸν Ῥειτὸν τὸν παρὰ τοῦ ἄντεως γεφυρῶσαι...ὡς ἂν τὰ ἱερὰ φέρωσιν αἱ ἱέρειαι ἀσφαλέστατα, πλάτος δὲ ποιούντων πεντέποδα, ἵνα μὴ ἅμαξαι διελαύνωνται, ἀλλὰ τοῖς ἰοῦσιν ἦι βαδίζειν ἐπὶ τὰ ἱερά. *Athen. Mitteil.*, 1894, p. 146.

Aucun autre détail ne nous est parvenu sur l'itinéraire, jusqu'au moment où la procession approchait d'Athènes. Arrivée au faubourg du Figuier Sacré, qui est à deux kilomètres de la porte Dipyle, elle faisait une pause [1]. Suivant la coutume des ancêtres, le φαιδυντής, qui servait de chambellan aux Deux Déesses, entrait alors en ville pour se rendre auprès de la prêtresse d'Athéna, la déesse patronne de la cité ; il lui annonçait officiellement l'arrivée des Objets Sacrés [2]. Pour leur faire honneur, les magistrats, les citoyens avec leurs femmes et leurs enfants, allaient à leur rencontre et les conduisaient en grande pompe à leur demeure, qui était l'Éleusinion d'Athènes. Cette cérémonie, appelée ἀπάντησις, avait déjà lieu au quatrième siècle [3] ; elle se continua aux siècles suivants. A partir du Dipylon, sur le passage du cortège, les temples étaient ouverts, les prêtres en grand costume immolaient des victimes sur les autels. J'ai emprunté ces derniers détails à l'entrée d'Attale et des ambassadeurs romains en l'année 200, parce que les Athéniens semblent avoir voulu reproduire, dans cette réception, l'ἀπάντησις et le ξενισμός du 14 Boédromion [4].

Le terme de la procession était l'Éleusinion d'Athènes, distingué de celui d'Éleusis par l'addition des mots ἐν ἄστει ou ὑπὸ τῇ πόλει. Aucune trace de ce sanctuaire n'a été trouvée jusqu'ici et l'emplacement qu'il occupait a donné lieu à de longues discussions. Il s'élevait au pied

1. Ἐτάφη δ'ἐν τῷ προαστείῳ τῆς Ἐλευσῖνάδε λεωφόρου. Ὄνομα μὲν δὴ τῷ προαστείῳ Ἱερὰ Συκῆ, τὰ δ' Ἐλευσινόθεν ἱερὰ, ἐπειδὰν ἐς ἄστυ ἄγωσιν, ἐκεῖ ἀναπαύουσιν. Philostr. *Vit. soph.*, II, 20.

2. Ἐπειδὴ καὶ ὁ φαιδυντὴς τοῖν Θεοῖν ἀγγέλλει κατὰ τὰ πάτρια τῆι ἱερείαι τῆς Ἀθηνᾶς ὡς ἥκει τὰ ἱερά. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5.

3. Ἀπήντα τοῖς ἱεροῖς περὶ ἃ ἠσέβηκεν. Lysias, *Contra Andocid.*, 50.

4. La description de Polybe (XVI, 25) a été reproduite avec moins de détails par Tite-Live. *Civitas omnis obviam effusa cum conjugibus ac liberis ; sacerdotes cum insignibus suis intrantem urbem ac di prope ipsi exciti sedibus suis acceperunt* (XXXI, 14).

de l'Acropole, voilà un point certain. Comme tout le flanc méridional a été fouillé et qu'on n'y a rien découvert de l'Éleusinion, il paraîtra assez naturel de placer celui-ci au nord-ouest [1]. Cette position s'accorderait avec deux vers d'Ennius, traduits d'une tragédie grecque de Médée : en venant de Corinthe, c'est-à-dire au sortir du défilé de Daphni, on voyait le temple de Déméter à gauche de l'Acropole [2]. D'après un passage de Xénophon, l'Éleusinion était à l'extrémité de l'agora, du côté opposé aux Hermès [3].

Le sanctuaire d'Athènes appartenait aux Déesses d'Éleusis ; en effet, c'est leur trésor qui subvenait aux dépenses d'entretien et de réparation [4]. Comme le temple d'Éleusis, il était entouré de hautes murailles [5] et l'accès en était interdit aux profanes. Pausanias, arrivé à l'édifice, déclare qu'il s'abstiendra, par un motif religieux, de décrire ce qu'il renferme [6]. On sait seulement, par Clément d'Alexandrie et Arnobe, qu'il y avait, dans l'enceinte

1. M. Versakis a repris tout récemment l'étude de ce problème (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1912, p. 43-59). A son avis, des substructions très anciennes, découvertes sur le flanc Sud de l'Acropole, derrière le Portique d'Eumène, fixeraient l'emplacement de l'Éleusinion. Les arguments présentés par l'auteur ne m'ont pas paru assez probants pour résoudre la question, d'autant plus qu'elle est liée à celle d'autres monuments que les témoignages anciens signalent dans le voisinage de l'Éleusinion.

2. Astu atque Athenas antiquum opulentum oppidum
Contempla et templum Cereris ad lævam aspice.

3. Xenopho, *Hipparch.*, III, 2.

4. Comptes d'Éleusis en 329, *Corpus inscr. attic.*, t. II, 834 *b*, col. II, l. 26, 30 ; t. IV, 834 *b*, col. I, l. 52 ; col. II, l. 14.

5. Οἱ πολλοὶ τά τε ἔρημα τῆς πόλεως ᾤκησαν καὶ τὰ ἱερά... πάντα, πλὴν τῆς ἀκροπόλεως καὶ τοῦ Ἐλευσινίου καὶ εἴ τι ἄλλο βεβαίως κληστὸν ἦν. Thucyd., II, 17.

6. Πρόσω δὲ ἴέναι με ὡρμημένον τοῦδε τοῦ λόγου καὶ ὁπόσα ἐξήγησιν ἔχει τὸ Ἀθήνησιν ἱερόν, καλούμενον δὲ Ἐλευσίνιον, ἐπέσχεν ὄψις ὀνείρατος. Pausan., I, 14.

sacrée, le tombeau d'Immarados, le chef éleusinien tué par Érechthée [1].

Ἀγυρμός — Πρόρρησις

La fête commençait seulement le 15 Boédromion, avec la pleine lune. La date est fixée par deux passages de Plutarque sur la bataille d'Arbèles. « Il y eut, au mois de Boédromion, vers le commencement des Mystères à Athènes, une éclipse de lune; la onzième nuit après l'éclipse, les deux armées se trouvèrent en présence [2]. » L'éclipse ne pouvant se produire qu'à la pleine lune, c'est donc le 15 Boédromion ; la bataille eut lieu onze jours après, c'est-à-dire le 26. Telle est également la date qu'indique Plutarque dans un autre passage, où il énumère les défaites des Perses pendant le mois de Boédromion [3].

Ce premier jour s'appelait *ἀγυρμός* [4], parce que les mystes se rassemblaient dans le Pœcile, qui était voisin de l'Éleusinion [5]. On l'appelait aussi *πρόρρησις*, de la proclamation qui énumérait ceux auxquels était interdit l'accès aux Mystères.

Plusieurs savants ont supposé que l'interdiction était formulée par l'archonte-roi, et ils ont cité à l'appui un

1. Τί δαὶ Ἐριχθόνιος ; οὐχὶ ἐν τῷ ναῷ τῆς Πολιάδος κεκήδευται ; Ἰμμάραδος δὲ ὁ Εὐμόλπου καὶ Δαείρας οὐχὶ ἐν τῷ περιβόλῳ τοῦ Ἐλευσινίου τοῦ ὑπ' ἀκροπόλει ; Clemens Alex., *Protrept.*, p. 38 ; cf. Arnob., *adv. Gent.*, VI, 5.

2. Ἡ μὲν οὖν σελήνη τοῦ Βοηδρομιῶνος ἐξέλιπε περὶ τὴν τῶν μυστηρίων τῶν Ἀθήνησιν ἀρχήν. Ἑνδεκάτῃ δὲ ἀπὸ τῆς ἐκλείψεως νυκτὶ τῶν στρατοπέδων ἐν ὄψει γεγονότων... Plutarch., *Alex.*, 31.

3. Πέμπτῃ δὲ φθίνοντος (Βοηδρομιῶνος) ἐν Ἀρβήλοις. Plutarch., *Camill.*, 19.

4. Ἀγυρμός· ἐκκλησία· συγκρότησις· ἔστι δὲ καὶ τὸ ἀγειρόμενον καὶ τῶν μυστηρίων ἡμέρα πρώτη. Hesych. in v.

5. Παρὰ τὴν τοῦ ἱεροφάντου καὶ δᾳδούχου πρόρρησιν τὴν ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ. Schol. Aristoph., *Ranæ*, 369.

texte de Pollux : Προαγορεύει δὲ τοῖς ἐν αἰτίᾳ ἀπέχεσθαι τῶν μυστηρίων καὶ τῶν ἄλλων νομίμων [1]. Mais le passage de Pollux sur les fonctions de l'archonte-roi n'est qu'un résumé du chapitre LVII de la Πολιτεία d'Aristote, et nous avons maintenant l'original, qui permet de voir que tel n'est pas le sens. Λαγχάνονται δὲ καὶ αἱ τοῦ φόνου δίκαι πᾶσαι πρὸς τοῦτον καὶ ὁ προαγορεύων εἴργεσθαι τῶν νομίμων οὗτός ἐστιν. L'archonte-roi défendait à ceux qui étaient accusés de meurtre de s'approcher des cérémonies religieuses. Cette défense les excluait implicitement des Mystères, mais elle ne désignait pas ceux-ci spécialement, et elle n'était pas prononcée à l'occasion de la fête.

Isocrate attribue la πρόρρησις du 15 Boédromion aux Eumolpides et aux Kéryces [2] ; le scholiaste d'Aristophane, au hiérophante et au dadouque [3] ; Suétone, au héraut [4]. Ces trois témoignages reviennent au même. Il est assez naturel qu'on eût recours au héraut sacré pour la proclamer matériellement ; mais il ne faisait que répéter les mots dictés par le hiérophante et le dadouque, qui agissaient comme chefs et représentants des deux familles. C'étaient bien celles-ci qui déclaraient quelles personnes elles excluaient des mystères ; et elles en avaient le droit, puisqu'elles avaient reçu en héritage de leurs ancêtres ce dépôt sacré.

Quelle était la formule de l'interdiction et quels étaient les cas d'exclusion ?

Lucien, racontant les exploits du charlatan Alexandros

1. Pollux, VIII, 90. Cf. Εἴργονται ἱερῶν καὶ ἀγορᾶς οἱ ἐν κατηγορίᾳ φόνου ἄχρι κρίσεως· καὶ τοῦτο προαγόρευσις ἐκαλεῖτο. Pollux, VIII, 66.

2. Εὐμολπίδαι δὲ καὶ Κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων... καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἴργεσθαι τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις, προαγορεύουσιν. Isocr., *Paneg.*, 157.

3. Schol. Aristoph., *Ranæ*, 369.

4. « Eleusiniis sacris, quorum initiatione impii et scelerati *voce præconis* submoventur, interesse non ausus est. » Suet., *Nero*, 34.

et la fondation de ses mystères, rapporte qu'il avait, en partie, reproduit les formes de ceux d'Athènes : Τελετήν τε γάρ τινα συνίσταται καὶ δᾳδουχίας καὶ ἱεροφαντίας, τριῶν ἑξῆς ἀεὶ τελουμένων ἡμερῶν· καὶ ἐν μὲν τῇ πρώτῃ προόρησις ἦν, ὥσπερ Ἀθήνησι, τοιαύτη· Εἴ τις ἄθεος ἢ χριστιανὸς ἥκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω, οἱ δὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελείσθωσαν τύχῃ τῇ ἀγαθῇ. Καὶ εὐθὺς ἐν ἀρχῇ ἐξέλασις ἐγίγνετο καὶ ὁ μὲν ἡγεῖτο λέγων· ἔξω Χριστιανούς, τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο· ἔξω Ἐπικουρείους[1].

Je crois que la ressemblance se borne au fait d'une interdiction, qui était, comme à Athènes, prononcée le premier jour des Mystères. Le hiérophante ne demandait pas aux initiés un acte de foi ; il n'y avait pas d'incrédules ni d'espions à chasser, mais des indignes à écarter, des curieux imprudents à avertir. La formule n'avait donc rien de cet accent passionné et haineux. Elle avait une solennité plus calme, dont une scène d'Aristophane donne une idée plus exacte. Un des procédés du poète consiste à employer les formes des actes publics ou religieux, en y mêlant des traits de comédie. Tel est le cas pour l'interdiction prononcée par le chœur dans la pièce des *Grenouilles* :

> Εὐφημεῖν χρὴ κἀξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν
> ὅστις ἄπειρος τῶνδε τῶν λόγων ἢ γνώμῃ μὴ καθαρεύει[2].

Après une énumération, purement comique et souvent bouffonne, de ceux qui ne doivent pas rester dans ses rangs, le chœur termine par une formule que le scholiaste indique comme imitée de celle que prononçaient le hiérophante et le dadouque, et qui doit, en effet, s'en rapprocher sensiblement :

1. Lucian., *Pseudomantis*, 38.
2. Aristoph., *Ranæ*, 354.

Τούτοις αὐδῶ καὖθις ἀπαυδῶ καὖθις τὸ τρίτον μαλ' ἀπαυδῶ ἐξίστασθαι μύσταισι χοροῖς [1].

Il sera même possible de retrouver la formule des Mystères en rapprochant plusieurs auteurs, d'assez basse époque, il est vrai, mais dont les témoignages ont d'autant plus de valeur qu'ils s'accordent ensemble, sans être cependant la reproduction l'un de l'autre. Ils ne sont donc pas dérivés d'une source commune ; ce sont des témoignages indépendants. A cette recherche de la forme est liée une autre, beaucoup plus importante, celle des cas d'exclusion des Mystères. Il importe de citer ces textes et d'en dégager les renseignements qu'ils contiennent.

Un mathématicien, de l'époque impériale, compare ses études aux Mystères dont l'accès n'est pas permis à tout le monde, et il indique deux cas pour lesquels on en était écarté : Οὔτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστὶν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἴργεσθαι προαγορεύεται, οἷον τοὺς χεῖρας μὴ καθαρὰς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας [2].

Celse indique les deux mêmes cas, sans dire précisément qu'il s'agisse d'Éleusis : Οἱ μὲν ἐς τὰς ἄλλας τελετὰς προκηρύττοντες· Ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετός [3].

La formule paraît plus exactement reproduite dans Libanius, qui l'attribue aux mystères athéniens. Elle est présentée sous la forme négative, comme dans Théon de Smyrne, et elle distingue les deux catégories d'exclus : Τὸ κήρυγμα τοῦτο κηρύττεται· Ὅστις τὰς χεῖρας μὴ καθαρός... ὅστις φωνὴν ἀσύνετος [4].

Exclusion de ceux dont les mains étaient souillées,

1. Aristoph., *Ranæ*, 369 et Schol.
2. Theo Smyrn., p. 22, éd. Dupuis.
3. Celsus *apud* Orig., III, p. 149.
4. Libanius, *Corinth.*, éd. Reiske, t. IV, p. 356.

c'est-à-dire des criminels, des sacrilèges, des meurtriers, catégorie dans laquelle les Athéniens faisaient rentrer les Barbares, en souvenir des guerres Médiques. Ils ne sont pas exclus comme moralement coupables, mais comme étant dans un état d'impureté que repousse la divinité.

Exclusion de ceux dont la voix n'est pas intelligible. Les anciens ne comprenaient peut-être plus le sens de cette interdiction ; ils en donnaient une explication erronée, comme Libanius, qui l'appliquait à ceux qui ne pouvaient pas être compris, parce qu'ils ne parlaient pas la langue grecque[1]. J'ai essayé d'en rétablir le sens original, en la rattachant à la doctrine égyptienne. D'après celle-ci, les incantations et les prières ne liaient la divinité que si elles reproduisaient non seulement les mots de la formule, mais aussi les modulations du *carmen*. Par là étaient éloignés tous ceux qu'un défaut physique de la langue mettait dans l'impossibilité de reproduire les formules des Mystères avec la justesse de voix exigée[2].

Tels sont les deux seuls cas que nous connaissions et qui étaient formellement énoncés dans la *πρόρρησις*. Y en avait-il d'autres ? Il n'en est fait aucune mention dans les auteurs, et ceux qu'on a cru découvrir dans certains passages résultent d'une mauvaise interprétation. Par exemple, on a conclu d'un discours d'Isée que les femmes de mauvaise vie étaient exclues. Voici le passage : *Ἡ δὲ τούτων μήτηρ, οὕτως ὁμολογουμένη οὖσα δούλη καὶ ἅπαντα τὸν χρόνον αἰσχρῶς βιοῦσα, ἣν οὔτε παρελθεῖν ἔσω τοῦ ἱεροῦ ἔδει οὔτ' ἰδεῖν τῶν ἔνδον οὐδέν, οὔσης τῆς θυσίας ταύταις ταῖς θεαῖς, ἐτόλμησε συμπέμψαι τὴν πομπὴν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἰδεῖν ἃ οὐκ ἐξὸν αὐτῇ*[3]. Il est bien question des Déesses,

1. Libanius, *Corinth.*, éd. Reiske, t. IV, p. 368.
2. Voir p. 149-150.
3. Isæus, *de Philoct. hered.*, 49.

c'est-à-dire de Déméter et de Coré ; mais il n'est dit nullement que la procession dont il est parlé ait eu lieu pendant les Mystères. Il est, au contraire, très probable qu'il s'agit du Thesmophorion et de la fête des Thesmophoria. Nous avons vu, du reste, que des courtisanes et des esclaves, connus comme tels, furent admis à l'initiation [1].

Il y avait une autre catégorie de défenses qui concernaient les vêtements, la nourriture et d'autres cas d'impureté qui n'auraient pas permis aux mystes de se présenter à l'initiation. Mais elles n'étaient pas comprises dans la πρόρρησις ; c'était l'objet des recommandations du hiérophante et des mystagogues. Il est possible qu'elles aient été énumérées dans un règlement gravé sur le marbre, comme ceux qu'on a trouvés à Andanie et dans le temple de Despoina en Arcadie.

C'est le 15 qu'avait lieu le Rassemblement (ἀγυρμός), et le même jour, tout naturellement, la πρόρρησις, car il fallait bien, dès le début, déterminer ceux qui ne pouvaient pas participer aux Mystères. En effet, ceux-là seuls qui étaient admis avaient le droit d'entrer dans l'Éleusinion, où l'on avait déposé les Objets Sacrés ; en pénétrant dans l'enceinte, ils se purifiaient au vase d'eau lustrale placé près de la porte [2]. Nous ignorons si, dès ce jour-là, il y avait dans l'Éleusinion quelque cérémonie, des instructions données aux mystes, la visite de reliques, comme le tombeau d'Immarados, mais cela me paraît très probable.

1. Voir p. 273.
2. Εἰσῆλθεν εἰς τὸ Ἐλευσίνιον, ἐχερνίψατο ἐκ τῆς ἱερᾶς χερνίβος. Lysias, VI, 52.

16 Boédromion.

Le second jour était désigné par le cri qui accompagnait la principale cérémonie : Ἅλαδε μύσται.

La date n'est pas moins certaine que la précédente ; elle est fixée par l'anniversaire de la victoire de Chabrias à Naxos. Le rapprochement de deux passages de Plutarque prouve qu'elle fut gagnée le 16 Boédromion : Ἀθηναῖοι τὴν περὶ Νάξον ἐνίκων ναυμαχίαν ἧς Χαβρίας ἐστρατήγει, τοῦ Βοηδρομιῶνος περὶ τὴν πανσέληνον [1]. — Ἐνίκων δὲ μεγάλοις μυστηρίοις καὶ παρεῖχεν οἰνοχόημα Χαβρίας καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τῇ ἕκτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ Βοηδρομιῶνος [2]. La bataille fut livrée non le jour de la pleine lune, qui était le 15, mais aux environs de la pleine lune, c'est-à-dire le 14 ou le 16. La distribution annuelle faite par Chabrias ayant lieu le 16, c'est ce jour qui est l'anniversaire de la victoire. Polyen est encore plus précis : Χαβρίας περὶ Νάξον ναυμαχῶν ἐνίκησε Βοηδρομιῶνος ἕκτῃ ἐπὶ δέκα, ταύτην τὴν ἡμέραν ἐπιτήδειον τῇ ναυμαχίᾳ κρίνας, ὅτι ἦν μία τῶν μεγάλων μυστηρίων. Οὕτω γὰρ Θεμιστοκλῆς τοῖς Πέρσαις ἐναυμάχησε περὶ Σαλαμῖνα. Ἀλλὰ οἱ μὲν περὶ Θεμιστοκλέα σύμμαχον ἔσχον τὸν Ἴακχον, οἱ δὲ περὶ Χαβρίαν Ἅλαδε μύσται [3].

Pour l'endroit du rivage où se rendaient les mystes, la majorité des savants avait accordé trop de confiance à une glose altérée de l'*Etymologicum Magnum* [4] et désigné les lacs Rheitoi, à l'entrée de la plaine d'Éleusis. La difficulté a été tranchée par une inscription du cin-

1. Plutarch., *Camill.*, 19.
2. Plutarch., *Phoc.*, 6 ; cf. *De glor. Athen.*, 7.
3. Polyæn., III, 11.
4. Ἱερὰ ὁδός· ἡ εἰς Ἐλευσῖνα ἄγουσα ἣν ἀπίασιν οἱ μύσται ἅλαδε. Preller avait justement corrigé la leçon fautive ἅλαδε en Ἐλευσῖνάδε d'après Hésychius.

quième siècle, où il est fait incidemment mention de la porte par laquelle sortaient les mystes. C'est un décret réglant les conditions de la location d'un terrain sacré, voisin du Dionysion : Τοῦ ὕδατος κρατεῖν τοῦ ἐγ Διὸς τὸν μισθωσάμενον ὁπόσον ἐντὸς ῥεῖ τοῦ Διονυσίου καὶ τῶν πυλῶν ᾗ ἅλαδε ἐξελαύνουσιν οἱ μύσται [1]. Que cette porte soit la porte Itonienne ou une porte voisine, ce n'était pas le chemin de la route d'Éleusis, mais de celle de Phalère, l'endroit où la mer est le moins éloignée d'Athènes.

La course des mystes à la mer avait lieu sous la surveillance des épimélètes des mystères [2]. Ce n'était pas une procession, mais, comme l'indiquent les expressions ἔλασις, ἐξελαύνουσι, une marche rapide, aussi rapide que le permettait l'indocilité naturelle des victimes traînées à la mer par les mystes. J'ai expliqué plus haut en quoi consistait cette lustration et le sacrifice qui la suivait [3].

En septembre 339 se produisit un accident qui émut vivement le peuple athénien et qui devint une affaire politique. Un contemporain, Eschine, y fait allusion dans le discours contre Ctésiphon : « N'était-ce pas un avertissement suffisant d'être sur nos gardes, le présage qui se produisit lors des Mystères, la mort des mystes [4] ? » Le scholiaste explique qu'il s'agit d'un myste saisi par un requin, lorsque les initiés descendirent à la mer pour se purifier. Il fait remarquer que l'orateur emploie le pluriel au lieu du singulier, mais il ajoute bonnement que, suivant quelques-uns, il y eut deux

1. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, I, p. 66, l. 35.

2. Ἐπεμελήθησαν δὲ καὶ τῆς ἅλαδε ἐλάσεως. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 385 *d*, l. 20, p. 103.

3. Voir p. 294.

4. Οὐχ ἱκαν'ν ἦν τὸ τοῖς μυστηρίοις φανὲν σημεῖον φυλάξασθαι, ἡ τῶν μυστῶν τελευτή ; οὐ περὶ τούτων Ἀμεινιάδης μὲν προὔλεγεν εὐλαβεῖσθαι καὶ πέμπειν εἰς Δελφοὺς ἐπερησομένους τὸν θεὸν ὅ τι χρὴ πράττειν, Δημοσθένης δὲ ἀντέλεγε, φιλιππίζειν τὴν Πυθίαν φάσκων. Æsch., III, 130.

mystes dévorés [1]. Plutarque rapporte un accident du même genre, arrivé peu de temps avant l'occupation d'Athènes par Antipater : un requin dévora la moitié inférieure de l'une des victimes ; il ajoute que, par là, le dieu annonçait que le bas de la ville serait occupé par l'ennemi [2]. Il est donc assez naturel que les contemporains de Démosthènes aient vu dans la mort du myste un prodige menaçant ; l'Aminiadès dont parle Eschine, et qui était peut-être un exégète, proposa d'envoyer consulter le dieu de Delphes sur ce qu'il y avait à faire. C'était un avis conforme aux traditions athéniennes ; dans les faits qui sortaient de l'ordinaire, on voyait des prodiges, c'est-à-dire la manifestation de la volonté d'une divinité, et, quand la science des exégètes et des devins était insuffisante, on avait recours à l'oracle d'Apollon. Maintes fois les choses s'étaient passées de la sorte. Démosthènes combattit la proposition en disant que la Pythie philippisait. Il prévoyait sans doute le parti que ses adversaires espéraient tirer de la consultation de l'oracle pour leurs desseins politiques ; mais, après les malheurs qui suivirent, Eschine avait le droit de lui reprocher une opposition qui était contraire à la tradition religieuse de la république, et pour plus d'un juge athénien, cet argument n'était pas sans valeur.

Le sacrifice avait-il lieu dans l'après-midi de la même journée du 16 ? Je serais porté à le croire, d'après le passage suivant de Philostrate : Ἦν μὲν δὴ Ἐπιδαυρίων ἡμέρα. Τὰ δ' Ἐπιδαύρια μετὰ πρόρρησίν τε καὶ ἱερεῖα δεῦρο μυεῖν Ἀθηναίοις πάτριον ἐπὶ θυσίᾳ δευτέρᾳ· τουτὶ δ' ἐνόμισαν Ἀσκληπιοῦ ἕνεκα, ὅτι δὴ ἐμύησαν αὐτὸν ἥκοντα Ἐπιδαυρόθεν

1. Λέγει δὲ τοῦτο τὸ τέρας, ὅτι κατελθόντων τῶν μυστῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν ἐπὶ τὸ καθάρσιον, ἥρπασεν ἕνα αὐτῶν τὸ κῆτος. Πληθυντικῶς δὲ λέγει, δέον ἑνικῶς. Οἱ δὲ λέγουσιν ὅτι δύο κατέφαγεν. Schol. Æschin., 130.

2. Plutarch , *Phoc.*, 28.

ὀψὲ μυστηρίων [1]. La fête des Épidauria était célébrée après les premiers jours des Mystères. Philostrate désigne ceux-ci par les noms que leur donnait le langage populaire et qu'il empruntait à l'une des cérémonies qui avaient lieu dans chacune des journées ; par suite, il pouvait y avoir plusieurs noms en usage pour la même. C'est ainsi que Philostrate appelle πρόρρησις le jour que d'autres appelaient ἀγυρμός, parce que le Rassemblement et l'Interdiction avaient lieu dans la première journée. Par analogie, il est probable que Ἱερεῖα δεῦρο : « Ici, les victimes », indique la seconde journée, comme Ἅλαδε μύσται : « Mystes, à la mer ». L'un et l'autre cri, comme le pense avec raison M. Pringsheim, était un appel liturgique, un commandement adressé aux mystes par celui qui dirigeait la cérémonie [2].

17-18. Épidauria [3].

Les mystes qui avaient reçu l'instruction des Petits Mystères et pris part aux cérémonies préliminaires du 15 et du 16 Boédromion ne paraissaient plus en public, après la course à la mer et le sacrifice purificatoire. Ils n'avaient plus qu'à attendre dans la retraite le départ de la procession pour Éleusis. A une certaine époque, probablement lorsqu'augmenta le nombre des étrangers qui se présentaient à l'initiation, on leur donna des facilités. Les mots μυεῖν ἐπὶ θυσίᾳ δευτέρᾳ, dont s'est servi Philostrate, veulent dire qu'un second sacrifice, semblable au premier, que nous venons de décrire (lustration des porcs et des mystes dans la mer, immolation des

1. Philostr., *Vita Apollon.*, IV, 17.
2. Pringsheim, *Arch. Beitr. zur Geschichte des eleusin. Kults*, p. 45, note.
3. A l'époque classique, la fête est appelée Ἀσκληπιεῖα (Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 56 ; *Corpus inscr. attic.*, t. II, 741).

victimes) effaçait les souillures des retardataires et les mettait dans le même état de pureté que les autres mystes. Cette faveur, qui était une grave innovation, s'autorisa de l'exemple d'un dieu. Suivant Philostrate et Pausanias, Asclépios serait arrivé à Athènes après le commencement des Mystères, et le second sacrifice aurait été institué pour lui permettre de se faire initier [1]. Telle était l'origine que la légende de l'époque impériale attribuait aux Épidauria. En réalité, c'était la fête anniversaire de l'introduction du culte du dieu d'Épidaure. Des monuments récemment découverts nous aideront à rendre à cette fête son véritable caractère.

Jusqu'à la fin du cinquième siècle, les Athéniens n'eurent pas une divinité spéciale pour la médecine. En cas de besoin, ils s'adressaient aux dieux ordinaires, qui avaient naturellement le pouvoir de guérir, ou à quelques personnages divins de second ordre : c'était le Héros Médecin, figure bien pâle et qui n'avait ni histoire, ni même un nom propre ; c'était un disciple du centaure Chiron, Alcon, dont Sophocle fut le prêtre. Pendant longtemps, on se contenta de ces protecteurs de rang subalterne. Mais la peste de 431 fit sentir leur insuffisance, et sitôt que la paix de Nicias rouvrit les routes du Péloponnèse, la république s'adressa au dieu d'Épidaure. Les guérisons miraculeuses dont le récit était gravé dans son temple avaient répandu au loin sa réputation, et déjà, de toutes les parties du monde grec, on venait le consulter et l'implorer. Asclépios ne repoussa pas la demande des Athéniens et il se rendit dans leur ville ; mais n'y possédant pas encore de sanctuaire, le dieu reçut l'hospitalité dans la maison de Sophocle. Le

1. Philostr., *Vita Apollon.*, IV, 17. — Ἀθηναῖοι τῆς τελετῆς λέγοντες Ἀσκληπιῷ μεταδοῦναι τὴν ἡμέραν ταύτην Ἐπιδαύρια ὀνομάζουσι, καὶ θεὸν ἀπ᾽ἐκείνου φασὶν Ἀσκληπιὸν σφίσι νομισθῆναι. Pausan., II, 26.

poète lui éleva un autel et, plus tard, composa en son honneur un péan que l'on chantait encore au temps de Philostrate [1]. Après sa mort, les Athéniens, pour le remercier de l'accueil fait au dieu (δεξίωσις), firent de Sophocle un héros, sous le nom de Δεξίων, et lui consacrèrent une chapelle [2]. Cette tradition a pris une certaine valeur, depuis que M. Dœrpfeld a découvert au pied de l'Aréopage, à l'ouest de l'Acropole, les restes d'un sanctuaire dont les inscriptions ne laissent plus de doute sur le culte du héros Dexion et sur ses rapports étroits avec Asclépios. On voit, par ces textes, qu'il y avait eu deux petits temples réunis dans une même enceinte, mais distincts, l'un consacré à Dexion, l'autre à Asclépios et Amynos [3].

Cette version, qui faisait honneur à Sophocle de l'hospitalité offerte au dieu, ne commença à se répandre qu'un peu de temps après la mort du poète. Elle provoqua les protestations d'un contemporain, Télémachos d'Acharnæ, qui revendiqua les titres dont on essayait de le frustrer. Parmi les inscriptions trouvées dans les ruines de l'Asclépieion, il y a deux dédicaces où Télémachos rappelle que, *le premier*, il éleva un temple et consacra un autel à Asclépios et à sa famille [4]. Jaloux d'appuyer ses prétentions sur des faits précis, il rédigea et fit graver, sur un marbre exposé dans le temple, le

1. Philostr., *Vita Apollon.*, III, 17. On a trouvé dans l'Asclépieion une copie de ce péan gravée sous l'empire. Il n'en reste que le nom du poète et le premier vers. *Corpus inscr. attic.*, t. III, *Add.*, p. 490.

2 *Etymolog. magn.*, p. 256. — Σοφοκλεῖ ἔτι ζῶντι τὸν Ἀσκληπιὸν ἐπιξενωθῆναι λόγος ἐστι, πολλὰ μέχρι δεῦρο σώζων τεκμήρια. Plutarch., *Numa*, 4. Cf. *Moral.*, p. 1349, éd. Didot.

3. Ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα ἐν στήλαις λιθίναις δυοῖν καὶ στῆσαι τὴν μὲν ἐν τῶι τοῦ Δεξίονος ἱερῶι, τὴν δὲ ἐν τῶι τοῦ Ἀμύνου καὶ Ἀσκληπιοῦ. *Athen Mitteil.*, 1896, p. 299. Le nom d'Amynos dérive du verbe ἀμύνω, comme Ἰάσω de ἴαμαι.

4. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1442, 1650.

récit détaillé de l'arrivée du dieu, de la fondation du sanctuaire et la part que lui-même avait eue dans toutes ces choses. Par ce récit d'un témoin, nous apprenons qu'Asclépios vint à Athènes en l'année 421 et qu'il descendit à l'Éleusinion ; qu'il fit venir d'Épidaure sa famille, au-devant de laquelle Télémachos se rendit ; que le hiéron fut achevé dès 420 ; puis, année par année, tous les faits relatifs au temple : le procès avec les Kéryces pour la propriété du terrain ; les embellissements apportés à la demeure du dieu ; enfin, en 413, la plantation qui acheva la décoration du téménos ; le tout par les soins de Télémachos et à ses frais [1]. Ainsi l'arrivée d'Asclépios le 17 Boédromion 421 ; l'hospitalité reçue des Déesses d'Éleusis ; la construction du temple et de l'enceinte sacrée terminée en 413, tels sont les faits que nous atteste un contemporain, et qui furent l'origine des Épidauria.

Un siècle plus tard, nous avons sur la fête le témoignage d'Aristote : l'archonte « s'occupe des processions, de celle qui a lieu en l'honneur d'Asclépios, lorsque les mystes sont retirés dans leur maison » [2]. Le passage, malgré sa brièveté, est des plus instructifs ; il ajoute à notre connaissance trois faits intéressants.

1. C'était à l'archonte éponyme que le soin de la procession était confié ; l'archonte-roi n'y participait pas,

1. L'inscription trouvée dans les fouilles de l'Asclépieion, incomplète et très mutilée, a été publiée dans le *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1649. A. Kœrte a donné de nouveau le texte en y apportant quelques corrections, et il en a proposé une restitution qui rétablit le véritable sens de ce précieux monument (*Athen. Mitteil.*, 1896, p. 314). Dragoumis, après révision du marbre, a publié de nouveau le texte avec d'importantes améliorations (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1901, p. 107).

2. Πομπῶν ἐπιμελεῖται τῆς τε τῷ Ἀσκληπιῷ γιγνομένης ὅταν οἰκουρῶσι μύσται. Aristot., Ἀθην. Πολιτ., 56.

quoiqu'il eût la haute main sur tout ce qui concernait les Mystères. Aristote a fait remarquer que toutes les fêtes anciennes étaient du ressort du polémarque ou du roi, tandis que l'éponyme n'eut en partage que celles qui furent ajoutées [1]. La présidence de ce magistrat montre donc bien que la procession d'Asclépios était tenue pour une addition, relativement récente, à la fête des Mystères.

2. L'absence des mystes prouverait, s'il en était besoin, que les Épidauria ne faisaient pas partie intégrante des Mystères. Car, sans cela, ils n'auraient pu s'abstenir d'y prendre part, comme ils l'avaient fait pour tous les actes accomplis jusqu'au 17.

3. Il y avait une procession. C'est la partie qui marque le mieux la signification d'une fête, lorsqu'on peut déterminer quel en est le point de départ et le point d'arrivée, et dans quel temple a lieu le sacrifice qui la termine. Qu'aux Épidauria, la statue d'Asclépios ait été portée à l'Éleusinion, en souvenir de l'hospitalité que le dieu y avait reçue à son arrivée, c'est possible et même fort probable. Mais l'expression τῆς πομπῆς τῷ Ἀσκληπιῷ γιγνομένης montre que la procession avait lieu en l'honneur d'Asclépios ; c'était donc à son temple qu'elle devait se rendre, sous la conduite de l'archonte, pour lui demander sa protection et lui offrir un sacrifice. De nombreuses victimes, achetées par l'État, étaient alors mises à mort [2].

Aussi le prêtre joue-t-il un rôle important dans la fête des Épidauria. Il immolait un bœuf, préparait le banquet offert au dieu et s'occupait de la célébration de la veillée sacrée ; sa fille était désignée par lui pour les fonctions

1. Σημεῖον καὶ τὸ μηδὲν τῶν πατρίων τὸν ἄρχοντα διοικεῖν, ὥσπερ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ πολέμαρχος, ἀλλὰ μόνον τὰ ἐπίθετα. Aristot. Ἀθην. Πολιτ., 3 ; cf. 57.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 741.

d'arrhéphore, office qui entraînait des dépenses assez fortes [1].

En ce jour, les statues des Deux Déesses d'Éleusis étaient portées dans l'Asclépieion. Sans parler d'une dédicace mutilée, trouvée dans les ruines du temple, et qui porte les mots ἀνέθηκεν τοῖν Θεοῖν [2], un bas-relief du commencement du quatrième siècle représente Asclépios et les Déesses d'Éleusis réunis dans une même cérémonie [3]. Le dieu, debout, s'appuie sur un bâton, la main droite sur la hanche, dans la même attitude que sur plusieurs autres ex-voto de l'Asclépieion. Derrière lui, Déméter assise sur un siège massif de forme cylindrique et Coré debout, la chevelure dénouée, tenant la double torche ; c'est le groupe et la pose qui sont reproduits fréquemment dans les bas-reliefs d'Éleusis. Six personnages de taille plus petite viennent adorer les trois divinités ; cinq d'entre eux s'acquittent d'une fonction qui n'a pu être déterminée, mais pour laquelle ils ont été couronnés par le peuple. Le cadre du bas-relief figure un temple dans la manière conventionnelle adoptée pour les ex-voto. La scène ne peut se rapporter qu'aux Épidauria ; Asclépios recevait les Deux Déesses dans son sanctuaire et les associait aux honneurs qui lui étaient rendus par la cité.

Ni dans l'inscription de Télémachos, ni dans les monuments de l'époque classique, il n'est fait allusion à l'initiation d'Asclépios. La légende paraît avoir pris naissance sous l'empire ; l'arrivée du dieu à l'Éleusinion et la fête même des Épidauria, célébrée pendant

1. Ἐδουθ[ύτησεν Ἀσκληπιείοις] καὶ Ἐπιδαυρίοις καὶ Ἡρῴοις παρατ... κ]αὶ τὰς τούτων παννυχίδας συν[ετέλεσεν]... ἔστρωσεν δὲ καὶ τὰς κλ[ίνας]... ἐπέδωκε δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ θυγατ[έρα... εἰς τὰ] Ἐπιδαύρια ἀρρηφοροῦσαν. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, 453 *b* ; cf. 453 *c* et t. IV, p. 120.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1520.

3. P. Girard, *L'Asclépieion d'Athènes*, pl. II et p. 43.

les jours des Mystères, en furent probablement l'origine. Elle fit alors fortune et Asclépios vint se ranger, avec Héraclès et les Dioscures, parmi les illustres initiés qui attestaient l'excellence des mystères d'Éleusis [1].

La journée du 18 n'était pas férié ; plusieurs décrets furent votés par l'assemblée à cette date [2]. Il vaut donc mieux placer la procession et le sacrifice dans la journée du 17 ; la pannychis, dans la nuit qui suivait [3], nuit qui, d'après la manière de compter des Athéniens, appartenait au 18.

1. Οὐκ ἐμύησα δ'ἐγὼ Λακεδαιμονίης τέκνα Λήδης,
οὐδὲ τὸν εὐράμενον παυσινόσους ἀκέσεις,
οὐδὲ σὺν Εὐρυσθῆι δυώδεκα πάντας ἀέθλους
ἐξανύσαντα μόγωι καρτερὸν Ἡρακλέα.

Inscription d'une hiérophantide. — *Corpus inscr. attic.*, t. III, 900.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 314, 330.

3. On voit par un fragment d'inscription que la pannychis avait lieu après le sacrifice (*Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 120) et non avant, comme aux Panathénées (*ibid.*, t. II, 163).

CHAPITRE XII

19-20. Ἴακχος.

Retour des hiéra à Éleusis le 19-20 Boédromion. — Procession solennelle conduite par Iacchos. — Le cortège. - La Voie Sacrée. — L'ἄβατον des Tritopatreis. — Le Figuier Sacré. — Le pont du Céphise et les géphyrismes.
Arrivée à Éleusis à la lueur des torches. — Danses au puits Callichoros. — Réception de Iacchos.

De toutes les cérémonies extérieures des Mystères, la journée dans laquelle les Objets Sacrés étaient reconduits d'Athènes à Éleusis était la plus solennelle et la plus imposante. Plusieurs passages des auteurs indiquent pour la date le 20 Boédromion [1]. D'autre part, le décret que nous avons plusieurs fois cité ordonne au cosmète de partir avec les éphèbes, le 19, pour escorter les ἱερά jusqu'à Éleusis [2]. La contradiction n'est qu'apparente, et il est aisé de mettre d'accord les deux témoignages. La distance d'Athènes à Éleusis est de vingt kilomètres, et sur la route il y avait bon nombre de stations et de cérémonies; on n'arrivait à Éleusis qu'après le coucher du soleil et à la lueur des torches. La procession partait bien le 19, comme le dit l'inscription, mais l'arrivée n'avait lieu qu'à la nuit, c'est-à-dire le 20 Boédromion, puisque

1. Εἰκάδι γὰρ ἡ φρουρὰ Βοηδρομιῶνος εἰσήχθη μυστηρίων ὄντων ἢ τὸν Ἴακχον ἐξ ἄστεος Ἐλευσῖνάδε πέμπουσιν. Plutarch., *Phoc.*, 23; cf. *Camill.*, 19. Schol. Aristoph, *Ran.*, 324.

2. Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τῆι ἐνάτηι ἐπὶ δέκα τοῦ Βοηδρομιῶνος προστάξαι τῶι κοσμητῆι τῶν ἐφήβων ἄγειν τοὺς ἐφήβους πάλιν Ἐλευσεῖνάδε μετὰ τοῦ αὐτοῦ σχήματος παραπέμποντας τὰ ἱερά. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5.

les Athéniens le faisaient commencer au moment où le soleil avait disparu de l'horizon.

Ἴακχος

Comme les journées précédentes, celle-ci avait un nom particulier, celui de Iacchos. Dans un chapitre précédent [1], j'ai discuté assez longuement la nature et le rôle de ce personnage divin pour n'avoir pas besoin d'y revenir ici. Un passage des *Grenouilles* en a reproduit le plus exactement l'image, et celle-ci est conforme à la définition donnée par Strabon : Iacchos est un génie du cycle de Déméter et le conducteur de sa procession [2].

Il est regrettable que nous ne possédions pas, comme pour les mystères d'Andanie, les prescriptions qui réglaient l'ordre du cortège. J'essaierai néanmoins d'en tracer le tableau, en faisant usage de quelques renseignements fournis par les textes anciens, et en suppléant à l'absence de documents positifs par les conjectures les plus probables que suggère la connaissance des usages des Athéniens.

Les éphèbes, au complet, conduits par le cosmète en personne et leurs sophronistes, formaient l'escorte. Dans leur tenue ordinaire, armés d'une lance et d'un bouclier rond, ils marchaient en rang, couronnés de myrte [3]. La présence des cavaliers n'est pas attestée par un texte formel ; mais nous savons d'une manière générale qu'ils prenaient part aux grandes processions religieuses.

En tête du cortège s'avançait Iacchos, qui en était le

1. Voir p. 110-113.

2. Ἴακχόν τε καὶ Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος δαίμονα. Strabo, X, III, 11. — De même, dans une inscription métrique de l'époque impériale [δαί]μονι πέμψαν Ἰάκχωι. — Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1899, p. 215.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. III, 5.

conducteur. Sa statue placée sur un char était accompagnée par un prêtre, dont le titre ἰακχαγωγός indique assez clairement la fonction spéciale [1]. Puis venait le lourd chariot rustique, traîné par des bœufs, qui transportait les hiéra. Il était accompagné par les prêtresses, dont on a vu le rôle dans le premier voyage d'Éleusis à Athènes. A la suite marchaient le hiérophante, le dadouque et les autres prêtres et prêtresses du temple, les Eumolpides, les Kéryces et les autres familles attachées au culte des Deux Déesses.

C'était aussi la place naturelle des mystes des deux sexes, dont les groupes étaient encadrés par leurs mystagogues. On devait, semble-t-il, réunir autour des objets mystérieux, qui représentaient l'élément divin de la procession, tous ceux qui avaient à prendre une part effective dans les cérémonies secrètes de l'initiation.

Nous n'avons encore que des probabilités pour décrire la seconde partie du cortège. C'était une foule immense, sans doute plusieurs milliers de personnes, qui se rendaient à Éleusis pour faire acte de piété et rendre aux Deux Déesses l'hommage qui leur était dû. Les Athéniens avaient trop le goût et l'habitude des belles processions pour ne pas avoir réglé l'ordonnance de celle-ci. Depuis la réunion des deux villes, autrefois rivales, le culte de la Déméter éleusinienne avait été adopté par l'État, et la cité tout entière prenait part à la fête solennelle des Grands Mystères. Aux premiers rangs du cortège devaient figurer les magistrats, investis des charges civiles ou religieuses, puis venait l'Aréopage, le Conseil des Cinq Cents, enfin la masse des citoyens, avec leurs femmes et leurs enfants, rangés par tribus et par dèmes, sous la direction des démarques. Une place distincte avait dû être assignée aux théories des villes étrangères qui envoyaient à la

1. Pollux, I, 35. — *Corpus inscr. attic.*, t. III, 262.

fête des députations sacrées, marque de piété envers les Déesses et d'amitié à l'égard du peuple athénien [1]. Les métèques, qui étaient fort nombreux, ne pouvaient se mêler aux rangs des citoyens. Ils étaient répartis en symmories qui avaient leur organisation propre ; cette division ou quelque autre du même genre servait de cadre pour les faire défiler dans un ordre régulier. Il devait être moins facile de régler la marche des étrangers de passage ou de ceux qu'attirait l'éclat des cérémonies ; peut-être se groupaient-ils autour du proxène ou hôte public de leur nation.

Les moyens de transport devaient donner lieu à de nombreuses difficultés. Les belles dames d'Athènes ne se résignèrent pas à parcourir à pied une si longue route et à rester confondues dans la foule. La comédie s'en est égayée. Il est question, dans le *Plutus* d'Aristophane, d'une vieille coquette qui trônait en voiture, heureuse d'exciter la jalousie de son jeune amant, en attirant les œillades [2]. Au milieu du quatrième siècle, Midias, l'adversaire de Démosthènes, faisait conduire sa femme aux Mystères dans une riche voiture, attelée de chevaux blancs de Sicyone [3]. Cet étalage de luxe n'allait pas sans blesser l'égalité démocratique. Pour donner satisfaction au sentiment populaire, l'orateur Lycurgue fit voter une loi qui défendait aux femmes de se rendre à Éleusis en voiture, sous peine d'une amende de six mille drachmes. Mal lui en prit. Sa femme s'empressa d'enfreindre la défense, et il en coûta un talent au législateur pour prévenir la dénonciation de sycophantes trop avisés [4]. Le

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 442.
2. Aristoph., *Plut.*, 1013 et schol.
3. Demosth., *Mid.*, 158.
4. Ἐπὶ ζεύγους μὴ ἀπιέναι γυναῖκα Ἐλευσῖνάδε, ὅπως μὴ ἐλαττῶνται [αἱ δημοτικαὶ] ὑπὸ τῶν πλουσίων · εἰ δὲ τις φωραθείη, ἀποτίνειν δραχμὰς ἑξακισχιλίας. — Plutarch., X *Orat. Lycurg.*, 14.

scholiaste d'Aristophane prétend que les femmes avaient l'habitude de s'injurier de voiture à voiture. Il a, je crois, transporté mal à propos, à la procession des Mystères ce qui se passait au premier jour des Anthestéries ; les gens de la campagne apportaient alors en ville les jarres de vin nouveau et, du haut de leurs chariots, apostrophaient joyeusement les passants qu'ils poursuivaient de leurs quolibets. Spontanées au début, ces manifestations de gaieté rustique étaient devenues un des actes réguliers de la fête. Mais cet usage n'a rien de commun avec les échanges d'injures qui pouvaient se produire accidentellement pendant le parcours de la Voie sacrée [1].

Comme une armée en marche, le cortège traînait à sa suite une longue file de bagages. Éleusis n'offrait pas assez de ressources pour ce flot de visiteurs. Aussi les gens prudents emportaient avec eux ce qui était nécessaire pour manger et dormir pendant les trois ou quatre journées de la fête. Tous les ânes de l'Attique n'étaient pas de trop pour le transport ; on empilait sur leur dos provisions de bouche, tapis et couvertures. Qui a voyagé en Orient sait ce qu'on entasse sur une bête de somme et comprendra la protestation de l'esclave de Dionysos chargé, comme un baudet, des bagages de son maître [2]. Cette cohue qui se bousculait à l'arrière-garde était sans doute infiniment pittoresque, mais quel souci elle devait causer aux ordonnateurs de la procession ! Nous ne savons pas s'ils avaient à leur disposition, comme ceux d'Andanie, de vigoureux gaillards, munis de baguettes [3].

1. Schol. Aristoph , *Plut.*, v. 1014. — Suidas, τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν σκώμματα.

2. Ἐγὼ γοῦν ὄνος ἄγων μυστήρια. — Aristoph., *Ranæ*, 159 et les explications des scholiastes.

3. Τὸν δὲ ἀπειθοῦντα ἢ ἀπρεπῶς ἀναστρεφόμενον εἰς τὸ θεῖον μαστιγούντω ἱο ἱεροί, l. 40. Προγραφόντω δὲ ἐκ τῶν ἱερῶν καὶ ῥαβδοφόρους τοὺς εὐθετωτάτους, l. 145. *Inscr. gr.*, t. V. 1390.

Les hiéra sortaient de l'Éleusinion, toujours enfermés dans leurs corbeilles mystiques. Ils descendaient, au milieu des chants, à travers l'Agora et le Céramique [1], jusqu'au Dipylon, où les attendait le gros de la procession. Dans le voisinage était un temple de Déméter et de Coré, dans lequel étaient les statues des Deux Déesses et celle de Iacchos, tenant une torche [2]. Il est vraisemblable que le cortège se mettait en mouvement dès la matinée ; mais les stations et les cérémonies étaient si nombreuses, qu'il n'arrivait pas au sanctuaire de Déméter avant la nuit, à la lueur des torches.

La route qui conduisait à Éleusis était appelée, dans l'usage courant, la Voie sacrée. Mais ce n'était pas le nom officiel. On a trouvé, en 1871 et 1874, deux bornes du cinquième siècle, dont l'une était encore en place, portant l'inscription : Ὅρος τῆς ὁδοῦ τῆς Ἐλευσῖνάδε [3]. Au même endroit, dans l'angle formé par les deux routes du Pirée et d'Éleusis, les fouilles récentes de M. Bruckner ont mis au jour les restes d'une construction mystérieuse. L'enceinte en était marquée par des bornes ; quatre d'entre elles, dont deux mutilées, trouvées en place, portent une inscription gravée en caractères du cinquième siècle : Ὅρος ἱεροῦ Τριτοπατρέων ἄβατον [4]. On s'est demandé naturellement si la procession ne faisait pas une station à ce sanctuaire qui se trouvait sur sa route, au point de départ, et si elle n'offrait pas un sacrifice. Je ne le crois pas, d'abord parce qu'il était interdit de pénétrer dans l'enceinte de l'ἄβατον, et ensuite, parce qu'il n'y avait aucun lien entre la religion de Déméter et les Tritopatreis. Ceux-ci appartiennent à une période mytholo-

1. Aristoph., *Ranæ*, 320 et schol.
2. Paus., I, 2.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, I, p. 51. — Cf. Ἀθήναιον, t. III, p. 598.
4. Πρακτικὰ τῆς ἀρχαιολ. ἑταιρίας pour l'année 1910, p. 102 et suiv.

gique plus ancienne, où les éléments étaient représentés non par des individualités divines, mais par des troupes de génies, sans nom personnel, en nombre indéterminé, répétant sans fin les mêmes actes. Ces survivants d'un autre âge embarrassèrent beaucoup les Grecs de l'époque historique, lorsqu'eurent prévalu les dieux personnels à forme humaine ; ils firent de leur mieux pour leur trouver une place et un rôle. On les pourvut d'une généalogie et d'une histoire ; ils furent assimilés aux Géants à cent bras de la tradition hésiodique, fils de la Terre et du Ciel, qui prirent la défense des Olympiens ; d'abord geôliers des ouragans issus du corps de Typhon, ils devinrent eux-mêmes les vents réguliers et bienfaisants [1]. Le premier élément de Τριτο-πατρεῖς suggéra l'idée qu'ils étaient trois, et chacun reçut son nom propre ; le second élément les fit considérer comme les ancêtres des Athéniens qui se prétendaient autochtones, nés de la terre, dans les entrailles de laquelle eux-mêmes habitaient. C'est probablement à ce titre qu'ils ont pris place dans le fronton du premier Hécatompédon [2]. Le sculpteur les a représentés avec des têtes et des bustes humains, qui se terminent en corps de serpent pourvu d'ailes, rappelant ainsi qu'ils sortent de la terre, comme le serpent, et qu'ils s'envolent dans l'espace. L'auteur d'une Atthide, Phanodémos, qui écrivait au quatrième siècle et dont les inscriptions ont fait connaître la compétence dans les questions religieuses, rapporte que « seuls les Athéniens, au moment de se marier, offrent aux Tritopatreis des sacrifices et des vœux, pour obtenir des enfants » [3]. C'est en leur qualité de génies des vents

1. Hesiod., *Theog.*, v. 148, 617, 870.

2. L'interprétation du prétendu Typhon est due à Furtwaengler. *Sitzungsber. der Akademie zu Muenchen*, 1905, p. 433-458.

3. La source principale est la glose de Suidas qui cite ou

qu'ils sont invoqués en cette occurrence. Les anciens Grecs ont cru que l'âme était un souffle que les vents faisaient pénétrer dans le corps des nouveau-nés, de même qu'ils répandaient la vie dans toute la nature [1].

Nos connaissances sur les Tritopatreis sont encore bien incomplètes. Autant qu'il est possible de se rendre compte de croyances aussi confuses, les Athéniens voyaient en eux des êtres investis d'une puissance mystérieuse, inquiétants, que l'approche des humains pouvait offenser, et ils avaient interdit de fouler le sol dans lequel ils demeuraient. On ne voit pas pour quelle raison le joyeux cortège que conduisait Iacchos se serait arrêté devant ce sanctuaire inhospitalier [2].

En revanche les stations étaient nombreuses sur la Voie sacrée ; à mainte reprise, la procession interrompait sa marche pour offrir des sacrifices et des libations, chanter des hymnes, danser devant les temples ou les chapelles des dieux et des héros qui avaient été en rapport avec Déméter. Les cérémonies célébrées en cours de route avaient offert une matière assez abondante au périégète Polémon pour qu'il en composât un livre spécial [3]. Nous n'essaierons pas, maintenant que les

résume les opinions des Atthidographes Clidémos, Phanodémos, Démon et Philochoros. — Cf. Hesychius, in v. Τριτοπάτορες.

1. Φησὶ γὰρ (Ὀρφεύς) τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων. Aristot., *De anima*, I, 5. — Cf. Etymol. Magnum, in v. Ἰκόνιον.

2. Peut-être cet ἄθατον recouvrait-il une ouverture qui était la communication avec le monde souterrain, quelque chose d'analogue au *mundus* des Latins. Ce qui semblerait l'indiquer, c'est que le sanctuaire des Tritopatreis devint le noyau de la grande nécropole du Dipylon.

3. Βιβλίον ὅλον Πολέμωνι γέγραπται περὶ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ. *Fragm. hist. gr.*, t. III, p. 108. éd. Didot. — Polémon, fils de Milésios, d'Ilion, fut proxène de Delphes en 176. Voir P. Foucart, *Revue de philologie*, 1878, p. 215.

monuments ont disparu, de refaire cette monographie. Il suffira de signaler quelques points qui offrent un intérêt pour la procession de Iacchos ou pour la religion des Mystères.

Le faubourg que le cortège traversait en sortant de la ville s'étendait jusqu'au Céphise et s'appelait le Figuier sacré. Comme je l'ai dit précédemment, les *ἱερά* y faisaient une station en venant d'Éleusis. La légende plaçait en cet endroit la demeure du héros Phytalos qui avait donné l'hospitalité à Déméter et, en récompense, avait reçu de la déesse le plant du premier figuier. Une épigramme gravée sur son tombeau rappelait ce souvenir :

Ἐνθάδ' ἄναξ ἥρως Φύταλός ποτ' ἐδέξατο σεμνὴν
Δήμητραν, ὅτε πρῶτον ὀπώρας καρπὸν ἔρηνεν,
ἣν ἱερὰν συκῆν θνητῶν γένος ἐξονομάζει·
ἐξ οὗ δὴ τιμὰς Φυτάλου γένος ἔσχεν ἀγήρως [1].

En mémoire de cette tradition, les Deux Déesses avaient, probablement près du tombeau de Phytalos et du Figuier sacré, une chapelle qui dépendait d'Éleusis et qui était entretenue à leurs frais. Une inscription de l'année 408 mentionne une réparation payée par les épistates du temple [2].

Le pont en marbre blanc, dont on voyait quelques restes au siècle dernier, date de la fin du quatrième siècle. Xénoclès, fils de Xeinis, du dème de Sphettos, élu épimélète des mystères en 321 ou 318, le fit construire à ses frais, « afin que les Objets Sacrés cheminent en sûreté et en bon ordre, et afin que la panégyrie des Grecs qui se rendent à Éleusis et au sanctuaire, ainsi que les habitants du faubourg et les cultivateurs, soient à l'abri du

1. Pausan., I, 37.
2. Ἐφ' Ἱερ[ᾶι] Συκῆι κέραμον σκε[υά]σαντι. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 170.

danger [1] ». D'après ces considérants, il n'y avait pas de communication assurée entre les deux rives ; probablement, la procession passait sur un pont de bois. Quoique le volume d'eau soit peu considérable en Septembre, ce passage jetait de la confusion dans le cortège, et, qu'une pluie d'orage vînt à grossir le Céphise, il pouvait même présenter quelque danger. C'est l'idée qu'indique le décret en l'honneur de Xénoclès ; c'est aussi celle sur laquelle il insiste lui-même dans l'inscription métrique qu'il fit graver sur le pont. Voici cette épigramme, conservée dans le recueil de l'*Anthologie ;* je la reproduis, en corrigeant, d'après le décret, le troisième vers qui était faux :

Ὦ ἴτε Δήμητρος πρὸς ἀνάκτορον, ὦ ἴτε, μύσται,
μηδ' ὕδατος προχοὰς δείδετε χειμερίους·
τοῖον γὰρ Ξενοκλῆς ὁ Ξείνιδος ἀσφαλὲς ὕμμιν
ζεῦγμα διὰ πλατέος τοῦδ' ἔβαλεν ποταμοῦ [2].

Le mot γέφυρα avait donné naissance à deux dérivés : le verbe γεφυρίζειν, *lancer des brocards injurieux*, et le substantif γεφυρισμός, preuve que la catégorie de railleries injurieuses désignée par ces termes avait eu comme type la scène qui se passait sur le pont, et que celle-ci avait une originalité assez marquée pour caractériser une classe particulière de σκώμματα. Les savants modernes ont souvent parlé des géphyrismes ; mais ils sont en désaccord sur tous les points : l'endroit et le moment où la scène se passait, et en quoi elle consistait.

1° Les géphyrismes avaient lieu au pont du Céphise ;

1. Καὶ ὅ[πω]ς τ[ὰ] ἱερὰ ἀσφαλῶς καὶ κα[λ]ῶ[ς πο]ρε[ύ]ηται καὶ ἡ πανήγυρις [τῶν] ε[ἰσα]φικνο[υ]μένων Ἑλλήνων Ἐ[λευ]σῖνάδε καὶ ἐς τὸ ἱερὸν καὶ οἱ τὸ προαστ[ε]ῖον οἰκοῦντες [καὶ] οἱ γεωργοὶ σώιζονται, γ[έφυραν λι]θίνην κατασκευάζει. P. Foucart, *Revue de philologie*, 1893, p. 163.

2. *Anthol. palat.*, IX, 147. Les manuscrits donnent Ξενοκλῆς ὁ Λίνδιος, qui fait un vers faux ; on avait pris ce Xénoclès pour un architecte rhodien.

mais il y avait deux Céphises, celui d'Athènes et celui d'Éleusis. Sur la foi d'une glose peu précise d'Hésychius, plusieurs érudits, et parmi les plus récents, se sont prononcés pour le dernier. Mais le témoignage enregistré par Hésychius ne peut prévaloir contre l'assertion formelle de Strabon. Après avoir décrit rapidement le cours du Céphise athénien, l'auteur ajoute : « Sur ce fleuve est le Pont et ont lieu les géphyrismes »[1]. Dans l'inscription de Xénoclès, celui-ci rappelle qu'entre autres motifs, il a fait construire son pont de pierre pour mettre à l'abri du danger les habitants du faubourg et les laboureurs. Or, en Attique, la ville d'Athènes seule est appelée ἄστυ et possède des faubourgs, προαστεῖα. On est donc en droit de tenir pour certain que les géphyrismes avaient comme théâtre le pont du Céphise athénien.

2° Mais à quel instant de la fête ? Était-ce lorsque les Objets Sacrés arrivaient à Athènes, ou lorsque la procession de Iacchos les reconduisait à Éleusis, ou enfin au retour d'Éleusis, après la célébration des Mystères ? Chacune des trois opinions a eu ses partisans. La dernière doit être écartée sans hésitation. Le retour d'Éleusis ne se faisait pas en procession ; la fête était terminée, chacun revenait à son heure et à son gré. J'avais cru autrefois que la troupe qui accompagnait les hiéra le quatorze Boédromion et les habitants de la ville qui allaient à leur rencontre échangeaient injures et railleries pendant l'arrêt du Figuier sacré. Mais, en cherchant à me rendre compte plus rigoureusement de ce qu'étaient les géphyrismes, j'ai modifié ma manière de voir, et je pense qu'il faut les attribuer à la journée du 19-20, alors que la procession de Iacchos traversait le pont du Céphise.

Tous nos renseignements sur la nature des géphyrismes sont tirés de deux gloses d'Hésychius qui demandent

1. Strabo, IX, 1, 24.

à être étudiées de près. Pour cette raison, j'en reproduis le texte intégralement : Γεφυρίς· πόρνη τις ἐπὶ γεφύρας, ὡς Ἡρακλέων· ἄλλοι δὲ οὐ γυναῖκα, ἀλλὰ ἄνδρα ἐκεῖ καθεζόμενον τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων συγκαλυπτόμενον ἐξ ὀνόματος σκώμματα λέγειν εἰς τοὺς ἐνδόξους πολίτας.— Γεφυρισταί· οἱ σκῶπται· ἐπεὶ ἐν Ἐλευσῖνι ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπτον τοὺς παριόντας. Les deux gloses sont d'une valeur fort inégale. Hésychius commence par citer l'explication bizarre d'un commentateur, mais loin de l'approuver, il lui oppose la description de plusieurs autres auteurs. Celle-ci abonde en détails précis, ce qui est le fait de gens qui avaient vu la chose dont ils parlaient. D'après eux, lors des mystères d'Éleusis, un homme assis sur le parapet du pont, le visage masqué, lançait des quolibets aux citoyens illustres en les désignant par leur nom. La seconde glose a pour but de faire comprendre comment *géphyristes* a le sens de *railleurs*, et, pour l'expliquer, l'auteur qu'abrège Hésychius, avait évoqué, en termes un peu vagues, le souvenir d'un usage dont lui-même n'avait pas été témoin. L'une et l'autre glose, on le remarquera, ne parlent pas d'un échange de railleries grossières, comme l'*αἰσχρολογία* rituelle des Thesmophories et des Haloa. Lorsque le cortège défilait sur le pont, le géphyriste, qui cachait son visage sous un voile ou un masque, lançait à tel ou tel citoyen en vue des quolibets qu'il avait eu le loisir de préparer. La victime passait sans répondre, la lutte aurait été trop inégale. Je doute que le géphyrisme ait eu une signification religieuse ; j'y verrais plutôt une satisfaction donnée aux instincts démocratiques de la foule, de même nature que celle que lui procuraient les attaques du chœur comique contre les puissants ou les riches qui lui déplaisaient.

Il n'y a pas lieu, me semble-t-il, de voir dans les vers 384-393 des *Grenouilles* un souvenir des géphyrismes,

encore moins d'en conclure qu'ils furent organisés en un concours régulier, avec un prix pour le vainqueur, et d'en déduire qu'ils exercèrent une influence sur les ébauches de l'art dramatique[1]. « Déméter, reine des saintes orgies, viens à notre aide et protège ton chœur, accorde-moi tout le long du jour de jouer et de danser sans danger, de dire beaucoup de choses plaisantes et beaucoup de choses sérieuses, et après avoir joué et raillé d'une manière digne de ta fête, d'obtenir la couronne du vainqueur. »

En ce passage, le chœur joue un double rôle et participe à une double fête. L'une est fictive, celle de Déméter ; en tant qu'initiés, ils chantent et dansent en son honneur, sous la conduite de Iacchos, et invoquent leur protection. L'autre est réelle, celle des Lénæa ; ils y sont les représentants et les porte-paroles du poète, qu'ils doivent faire triompher de ses concurrents. Aristophane a fait un mélange agréable des sentiments que leur inspire cette double situation. Ils demandent à la déesse dont ils sont les fidèles de les inspirer et de les défendre contre les dangers, mais ces dangers sont ceux qu'ont suscités plus d'une fois les attaques du poète contre les puissants du jour ; le langage mêlé de plaisanteries et de conseils utiles est celui que les spectateurs attendent de la parabase ; la couronne ornée de bandelettes est le prix que les juges des Lénæa décernent au poète qui l'emporte sur ses rivaux. Les vers des *Grenouilles* sont conformes à la poétique de la comédie ancienne ; ils s'expliquent par eux-mêmes, sans recourir aux géphyrismes, dont nous avons vu, du reste, que la nature était différente.

Jusqu'à Daphni la route moderne suit le même tracé

1. Fr. Lenormant, *Dictionnaire des Antiquités*, Saglio-Pottier, Géphyrisme, p. 1549.

que la Voie sacrée [1]. A partir de Daphni, elle s'en séparait, jusqu'à l'Aphrodision. La route actuelle, plus directe, suit le fond de la gorge, avec des terrassements pour racheter les inégalités. Les anciens, pour éviter ces travaux, se sont tenus constamment sur la pente de l'un des côtés du ravin, avec quelques détours. La chaussée ancienne a une largeur qui varie de 2 m. 50 à 4 m. 80. Là où le sol est meuble, il est pavé de gros cailloux irréguliers ; la bordure, encore visible en plusieurs endroits, est formée par une ligne des mêmes cailloux dressés sur la tranche. Près de l'Aphrodision, le rocher a été régularisé ; on y voit les traces des ornières creusées par les chars, qui mesurent un écartement de 1 m. 50.

En sortant du défilé, la procession arrivait au pont, qui fut construit en 421 sur le plus grand des lacs Rheitoi. De nouveau, comme à l'aller, les hiéra étaient descendus de leur chariot et portés par les prêtresses pendant la traversée du pont. L'accès en était rigoureusement interdit aux voitures qui devaient faire un assez grand détour en suivant l'ancienne route.

Immédiatement après les lacs, le cortège rencontrait des monuments qui se rattachaient à la religion d'Éleusis. On s'arrêtait au palais de Crocon, l'ancêtre de l'une des familles sacrées attachées au culte de Déméter [2]. C'est là, très probablement, que les mystes entouraient leur main droite et leur pied gauche de bandelettes couleur de safran [κροκοῦν] [3], cérémonie dont la signification

1. J'ai résumé, pour cette partie technique, les indications réunies dans un mémoire de M. Chamonard et dans les vues photographiques qui l'accompagnent. — Les hauteurs relevées au-dessus du niveau de la mer sont : 48 mètres au Céramique ; 29 au passage du Céphise ; 125 au pied du mont Hagios Élias ; le point culminant de la route atteint 130 mètres ; à la descente, 101 mètres à Daphni ; 41 au temple d'Aphrodite.

2. Pausan., I, 38.

3. Bekker, *Anecd.*, p. 173.

nous échappe. Non loin de là, s'élevait le tombeau d'Eumolpos.

Pausanias ne signale aucun autre souvenir et il ne reste aucune ruine jusqu'au Céphise éleusinien et jusqu'aux abords mêmes de la ville. La route ancienne, tracée à travers la plaine de Thria, n'a pas laissé de vestiges.

La journée du 19 Boédromion était achevée et celle du 20 commençait avec le coucher du soleil, lorsque la procession arrivait, à la lueur des torches, devant la porte du péribole. Les hiéra, qu'elle avait pieusement reconduits jusqu'à leur demeure, allaient rentrer dans la mystérieuse chapelle qui les dérobait à tous les regards. Mais avant de s'en séparer, la foule leur rendait un dernier hommage. Elle le faisait avec un tel éclat que quelques écrivains anciens appelaient εἰκάς la journée de Iacchos, tenant compte seulement de cette dernière partie de la fête. Euripide en parle avec une telle précision qu'il n'y a place pour aucun doute [1]. C'était bien le 20 qu'avait lieu la cérémonie, dans les premières heures de la nuit ; elle se déroulait autour du puits Callichoros, là où les jeunes filles d'Éleusis avaient formé le premier chœur en l'honneur de Déméter. La troupe des initiés chantait des hymnes et dansait en agitant les torches enflammées. Iacchos était le chef du chœur, comme il avait été le conducteur de la procession. Le chant des mystes aux Champs-Élysées, dans la pièce des *Grenouilles*, n'est pas une description de la danse aux flambeaux autour du puits Callichoros, mais Aristophane s'en est inspiré, et plus d'un trait emprunté à la réalité rappelait aux Athéniens un spectacle qui leur était familier.

« Iacchos, dieu vénéré, accours dans cette prairie,

1. Αἰσχύνομαι τὸν πολύυμνον θεόν (Iacchos), εἰ περὶ Καλλιχόροισι παγαῖς λαμπάδα θεωρὸν εἰκάδων ὄψεται ἐννύχιος ἄϋπνος ὤν. — Euripid., *Ion*, v. 1074.

ton séjour favori, Iacchos, ô Iacchos, viens diriger les chœurs sacrés de tes fidèles ; agite sur ta tête la verdoyante couronne de myrte chargé de fruits ; que ton pied hardi figure la danse libre et joyeuse, inspirée des Grâces, la danse religieuse et sainte où te suivent les mystes pieux... Agite dans tes mains les torches ardentes, avive leur flamme, Iacchos, ô Iacchos, astre lumineux de la cérémonie nocturne [1]. »

Une dernière cérémonie, et celle-là attestée par une inscription, terminait la procession, c'était la *Réception d'Iacchos* [2]. Son rôle était fini avec l'arrivée à Éleusis. Venu d'Athènes, où il avait sa demeure dans le temple voisin du Pompeion, il était un étranger dans la cité des Mystères, il n'y possédait ni temple ni chapelle où se retirer. L'hospitalité lui était due ; elle avait été préparée par les soins des épimélètes ou dans un temple ou dans la maison d'un pieux particulier. Après le rôle brillant qu'il avait joué à la tête du cortège, il est peu vraisemblable qu'on l'y ait porté sans éclat. Je crois plutôt qu'il s'y rendait avec une escorte d'honneur et qu'il était reçu par ses hôtes avec tout l'apparat qu'on déployait pour accueillir un visiteur divin.

1. Aristoph., *Ranæ*, v. 324.

2. Ἐπεμελήθησαν δὲ... καὶ τῆς Ἐλευσῖνι τοῦ Ἰακόχου ὑποδοχῆς. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 103, l. 21. — Dans l'*Editio Minor* des inscriptions de l'Attique (n° 847), M. Kirchner a reconnu, pour la troisième lettre, le sommet d'un alpha et restitué Ἰακχου au lieu de la forme bizarre Ἰακόχου.

CHAPITRE XIII

Les abords du sanctuaire. — La plaine Rharia et l'aire sacrée. — Le puits Callichoros et la πέτρα ἀγέλαστος. — Les Propylées. — Lieux de pèlerinage.

L'enceinte du péribole interdite aux profanes. — Le temple de Pluton. — Le temple de Déméter. — La salle des initiations ; plan de l'édifice. — Le portique de Philon.

Distinction entre les drames liturgiques et l'initiation. — Ordre probable des cérémonies du 20 au 22 Boédromion. — Panégyris. — Séance du Conseil des Cinq Cents et rapport de l'archonte-roi.

En dehors de l'enceinte, du côté d'Athènes, Pausanias mentionne les temples de Triptolème, d'Artémis Propylæa et de Poseidon, le puits Callichoros et la plaine Rharia [1].

En face des grands Propylées, il reste les fondations d'un temple des temps romains. On l'identifie avec le temple d'Artémis Propylæa, à cause de sa situation.

La plaine Rharia, qui s'étendait aux portes de la ville, était célèbre dans la légende de Déméter. C'est là qu'avait été semé pour la première fois le grain donné par la déesse ; l'orge qu'elle produisait servait pour les prix des Éleusinia et pour les gâteaux offerts dans les sacrifices [2].

1. Ἐλευσινίοις δὲ ἔστι μὲν Τριπτολέμου ναός, ἔστι δὲ Προπυλαίας Ἀρτέμιδος καὶ Ποσειδῶνος Πατρός. Pausan., I, 38.

2. Τὸ δὲ πεδίον τὸ Ῥάριον σπαρῆναι πρῶτον λέγουσι καὶ πρῶτον αὐξῆσαι καρπούς, καὶ διὰ τοῦτο οὐλαῖς ἐξ αὐτοῦ χρῆσθαί σφισι καὶ ποιεῖσθαι πέμματα ἐς τὰς θυσίας καθέστηκεν. Pausan., I, 38. — Ἀφ᾽ οὗ Τριπτό[λεμος ὁ Κελεοῦ καρπὸν] ἔσπειρεν ἐν τῇ Ῥαρίᾳ καλουμένῃ Ἐλευσῖνι... Marbre de Paros, l. 24-25. L'auteur de la table place un an plus tôt l'arrivée de Déméter en Attique. *Inscr. gr. insul.*, t. XII, fasc. 5, n. 444. — Ἄγεται δὲ αὐτόθι ἀγὼν Κόρης καὶ Δήμητρος ὃς καλεῖται Ἐλευσίνια οὗ ἔπαθλον κριθαί. Schol. Pindar., *Ol.* IX, 150.

On y montrait encore au temps de Pausanias l'aire et l'autel de Triptolème [1]. Dans les comptes de 328, il est fait mention d'un travail exécuté pour l'aire sacrée [2], et c'est de cette aire, où fut battue la première moisson, que la fête des Haloa a tiré son nom et son origine.

Le domaine de Rharia appartenait aux Déesses ; il était affermé par l'archonte-roi et ses parèdres avec le concours des épistates du temple et des épimélètes des mystères. Nous connaissons celui qui en fut locataire dans les années 332-328. C'était Hypéride, fils de Glaucippos, du dème de Collytos, le célèbre orateur. Le fermage était payé en nature. Hypéride, en quatre années, versa aux trésoriers des Déesses et aux épistates 2.732 médimnes. Sur cette quantité, 244 (61 par an) furent distribués aux prêtres et aux prêtresses ; plus de 400, aux vainqueurs dans les jeux de la triéteris, de la pentéteris des Éleusinia et dans les concours hippiques ajoutés par un décret du peuple [3].

Le puits Callichoros est aussi un point important dans la légende d'Éleusis. C'est là que pour la première fois les femmes du pays formèrent un chœur et chantèrent en l'honneur de Déméter [4]. L'emplacement, longtemps cherché, a été fixé par M. Philios, à gauche des grands Propylées. Lorsque ceux-ci furent construits, on prit soin de l'entourer d'un mur et on modifia la dernière marche de l'escalier qui l'aurait en partie recouvert [5]. Le puits Callichoros était, par conséquent, en dehors du péribole et, comme le disait l'hymne homérique, au pied de l'é-

1. Ἐνταῦθα ἅλως καλουμένη Τριπτολέμου καὶ βωμὸς δείκνυται. Pausan., I, 38.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 201, n. 834 *b*, col. II, l. 21.
3. *Ibid.*, l. 42-50.
4. Φρέαρ τε καλούμενον Καλλίχορον, ἔνθα πρῶτον Ἐλευσινίων αἱ γυναῖκες χορὸν ἔστησαν καὶ ᾖσαν εἰς τὴν θεόν. Pausan., I, 38.
5. Πρακτικὰ τῆς ἀρχαιολ. ἑταιρίας τοῦ ἔτους 1892, p. 33.

peron rocheux sur lequel s'élevait le temple de Déméter.

La détermination du puits Callichoros entraîne celle de l'ἀγέλαστος πέτρα, la pierre sur laquelle Déméter s'était assise en arrivant à Éleusis. Suivant le témoignage formel d'Apollodoros, elle était voisine du puits Callichoros [1]. Cette pierre ou quartier de rocher n'a pas été retrouvée ; il est surprenant que Pausanias ait passé sous silence une antiquité aussi vénérable. Elle était encore visible en 328, les comptes de cette année parlent d'un transport fait de ce point à l'Éleusinion d'Athènes [2].

C'était un des lieux saints que visitaient les pèlerins. Sur un bas-relief d'Éleusis, trois hommes et une femme, suivis d'une servante qui porte une corbeille, s'avancent vers une déesse qui est, sans doute possible, Déméter. Elle n'est pas assise comme d'ordinaire sur une ciste ronde, mais sur la terre, en signe de douleur ; le sol est figuré en forme de rocher. Cette attitude et l'absence de Coré qui, sur les monuments, se tient toujours à côté de sa mère, rendent assez vraisemblable l'hypothèse de M. Rubensohn [3]. D'après lui, l'ἀγέλαστος πέτρα est le rocher ou une saillie du rocher sur lequel s'élève le temple de Déméter; la déesse s'assit en cet endroit, lorsqu'elle eut appris quel était le ravisseur de sa fille, attendant son retour. Tout à côté, en effet, s'ouvre la grotte du Plutonion que les anciens regardaient comme l'une des entrées des enfers. Une tradition, rapportée par le scholiaste d'Aristophane, racontait aussi que Thésée s'était arrêté à la même place, au moment de descendre dans la demeure d'Hadès [4].

1. Εἰκασθεῖσα δὲ γυναικὶ ἧκεν εἰς Ἐλευσῖνα καὶ πρῶτον ἐπὶ τὴν ἀπ' ἐκείνης κληθεῖσαν Ἀγέλαστον ἐκάθισε πέτραν, παρὰ τὸ Καλλίχορον φρέαρ καλούμενον. Apollod., *Biblioth.*, I, v.

2. Ἠλίνθοι εἰς τὸ Ἐλευσίνιον τὸ ἐν ἄστει — σὺν τῇ κομιδεῖ ἀπ' Ἀγελάστου πέτρας. *Corpus inscr. attic.*, II, *Add.*, 834 *b*, col. II, l. 47.

3. *Athen. Mitteil.*, 1899, p. 43.

4. Schol. Aristoph., *Equit.*, v. 785.

L'enceinte a été plusieurs fois agrandie, surtout du côté qui regarde Athènes. Le voyageur moderne rencontre d'abord les grands Propylées, copie maladroite des Propylées de l'Acropole, œuvre de l'époque impériale.

Puis viennent les petits Propylées, qui datent des dernières années de la république romaine. Cicéron, dans une de ses lettres, parle du projet qu'avait formé Appius Claudius Pulcher de construire des Propylées à Éleusis [1] ; l'inscription gravée sur le monument nous apprend qu'il fut achevé, après sa mort, par ses héritiers :

[Ap. Claudi]us Ap. f. Pulche[r] propylum Cere[ri]
[et Proserpi]nae cos. vovit [im]perato|r coepit]
[Pulcher Clau]dius et Rex Mar[cius fec]erun[t ex testam.] ([2]).

La construction de cette entrée correspond peut-être à un agrandissement du péribole. Il y a, dans cette partie et jusqu'à la tour ronde, un enchevêtrement de murs de toutes les époques, qui rend la question difficile à résoudre.

La voie qui part des petits Propylées aboutit à l'un des murs latéraux du τελεστήριον. Cette disposition, illogique et anti-artistique, ne doit pas être antérieure à la période romaine. Il était beaucoup plus naturel que la procession des mystes arrivât directement dans la cour et devant la façade principale de l'édifice. Aussi faudrait-il chercher autre part les Propylées de l'époque classique. Car il y eut, au quatrième siècle, une construction appelée προπύλαια ou πρόπυλον. Aucun auteur ancien n'en a parlé et on n'en reconnaît aucune trace. Mais ils sont désignés de la façon la plus formelle dans une inscription du quatrième siècle. C'est un décret des Éleusiniens en l'honneur du stratège Dercylos. Ce personnage

1. « Audio Appium πρόπυλον Eleusine facere. » Cic., *Ad Atticum*, VI, 1, 26 ; cf. VI, VI, 2.
2. *Corpus inscr. lat.*, t. III, 547.

figure dans un inventaire de la marine en 334 pour un acte remontant à l'année 340 ; il fut l'un des dix députés envoyés à Philippe en 346 [1]. Telle est à peu près la date de l'inscription. Elle devait être exposée près des Propylées : ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα ἐν στήληι λιθίνηι καὶ στῆσαι παρὰ τὰ προπύλαια τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης [2]. Une inscription antérieure, de l'année 352, devait être également placée au même endroit πρὸς τῶι προ[πύλωι τοῦ ἱεροῦ] [3]. Dans les inscriptions postérieures, l'exposition de la stèle est faite en d'autres parties du sanctuaire, ce qui conduit à supposer que le monument disparut dans un des nombreux remaniements de l'enceinte sacrée, peut-être pendant l'administration de Lycurgue.

Encore en dehors de l'enceinte, mais sur la route de Mégare, les initiés allaient visiter le puits sur lequel s'assit la déesse, lorsqu'elle arriva à Éleusis sous la forme d'une vieille femme. Il est appelé Parthénios dans l'hymne homérique [4], Anthios, dans des vers attribués à Pamphos. Tout près de là, une chapelle était consacrée à Métanira, la femme de Céléos, qui avait accueilli la déesse [5]. Il était interdit aux initiés de s'asseoir sur ce puits, pour ne pas le profaner en imitant l'attitude de Déméter dans sa douleur. Clément d'Alexandrie, qui a rapporté cette particularité, ajoute que, de son temps, la défense était encore en vigueur [6]. Le passage de Clément,

1. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 804 B, col. A, l. 20. — Æschin., II, 47, 141, 155 ; Demosth., XIX, 60, 175.

2. *Bull. de corr. hellén.*, 1879, p. 120. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 141, n. 574 *c*.

3. *Bull. de corr. hellén.*, 1889, p. 435, l. 55 ; cf. p. 455. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 31.

4. *Hymn. in Cererem*, v. 98.

5. Pausan., I, 39.

6. Φρέατι ἐπικαθίζει λυπουμένη. Τοῦτο τοῖς μυουμένοις ἀπαγορεύεται ἔτι καὶ νῦν, ἵνα μὴ δοκοῖεν οἱ τετελεσμένοι μιμεῖσθαι τὴν ὀδυρομένην. Clem. Alex., *Protrept.*, p. 16.

qui vient d'être cité, prouve que les mystes visitaient à Éleusis les lieux sanctifiés par les souvenirs du séjour de Déméter. Rien n'était plus propre à les préparer aux spectacles qu'ils allaient voir dans l'enceinte sacrée et à échauffer leur ferveur. Mais à quel moment avait lieu ce pèlerinage ? S'y rendaient-ils en procession ou les visitaient-ils en groupes séparés, que conduisaient leurs mystagogues ? nous l'ignorons.

PÉRIBOLE. — TEMPLE DE PLUTON. — TEMPLE DE DÉMÉTER. — Τελεστήριον. — PORTIQUE DE PHILON.

Le mur du péribole qui enveloppait les édifices sacrés faisait partie des fortifications de la ville. Éleusis, exposée par sa situation aux attaques qui venaient du Péloponnèse ou de la Béotie, avait besoin de protection et, de tout temps, elle fut une des places fortes de l'Attique. En 431, les Péloponnésiens passèrent auprès d'elle sans l'attaquer, et une inscription de l'année 420 parle d'une réparation des murailles pour laquelle on utilisa des pierres provenant de la démolition de l'ancien temple [1]. Au quatrième siècle, de grands travaux furent exécutés sous l'administration de Lycurgue ; l'enceinte fut reculée du côté de Mégare ou refaite en partie. Le tracé en subsiste encore aujourd'hui, et les comptes de 328 nous ont conservé des renseignements précis et intéressants. Il fallut, en particulier, reconstruire une tour qui s'était écroulée [2]. Les payements faits pour ce travail nous instruisent sur la construction. Après avoir enlevé les débris,

1. Λίθοις χρωμένους Ἐλευσινόθεν τῶν καθῃρημένων ἐκ τοῦ νεὼ τοῦ ἀρχαίου, οὓς ἔλιπον εἰς τὸ τεῖχος ἀναλίσκοντες. *Athen. Mitteil.*, 1894, p. 146, l. 6-9.

2. Ἀπὸ τοῦ πύργου τοῦ παλαιοῦ τοῦ πεσόντος. *Corpus inscr. attic.* t. II, p. 516, n. 834 *b*, l. 44.

on nettoya la place jusqu'au sol ferme [1]. Pour les fondations, on étendit plusieurs lits de pierres brutes [2]; au-dessus, des assises en pierres d'Égine [3], puis en pierres d'Éleusis [4], celles-cid'un grain plus serré et plus résistantes. A partir d'une certaine hauteur, des briques d'un pied et demi remplaçaient la pierre ; on en avait tiré quatorze mille de la tour écroulée [5]. De distance en distance, le mur était flanqué de tours rondes ou carrées; quatre d'entre elles sont conservées, au moins dans la partie inférieure. Plusieurs portes étaient ouvertes dans le péribole de Lycurgue. L'inscription mentionne une grande porte flanquée d'une tour. Comme elle est désignée seulement par le mot πυλών, je pense que c'était l'entrée principale à laquelle aboutissait la route d'Athènes [6]. Du côté opposé, une autre grande porte, appelée la porte du Midi, conduisait à la route de Mégare [7]. En outre, il est fait mention de plusieurs petites portes [8], dont l'une s'ouvrait en face du δόλιχος [9].

Les murs de l'enceinte n'avaient pas seulement pour but d'arrêter une attaque de l'ennemi. De même qu'à l'Éleusinion d'Athènes, ils servaient à dérober aux regards tout ce qui touchait au culte de Déméter et ils empêchaient les profanes de pénétrer dans l'enceinte

1. Τῶι ἀνελόντι καὶ ἀνακαθήραντι τοῦ πύργου τὸ λιθολόγημα ἐπὶ τὸ στέριφον, l. 47.

2. Λίθοι ἀρουραῖοι εἰς τὸ στρῶμα τῶι πύργωι, l. 48. 304 pierres à 1 drachme et une obole, plus 1 drachme et demie pour le transport et 1 drachme pour la pose.

3. Αἰγιναῖοι λίθοι οἱ ἐπὶ τοῦ ἀρουραίου κείμενοι, l. 52. — 34 pierres à une drachme.

4. Ἐλευσινιακοὶ λίθοι εἰς τὸν πύργον, l. 53.

5. Πλίνθοι αἱ ἑλκυσθεῖσαι ἀπὸ τοῦ πύργου τριημιπόδιοι MXXXX, l. 55.

6. Τοῖς ἐργασαμένοις ἐπὶ τῶι πυλῶνι καὶ τῶι πύργωι τῶι παρὰ τὸν πυλῶνα, l. 31.

7. Ἐπὶ τῶι νοτίωι πυλῶνι, t. IV, p. 201, l. 93.

8. Ἥλοι ταῖς θύραις τῶν πυλίδων, t. II, col. B, l. 26 et 27.

9. Ἄχρι τῆς πυλίδος τῆς ἀπαντροκὺ τοῦ δολίχου, col. A, l. 25.

sacrée. Ce qui le prouve, c'est qu'à l'époque impériale, alors qu'aucun péril n'était à redouter, on élevait une nouvelle muraille du côté de l'Est. Il était, en effet, rigoureusement interdit à toute personne non initiée de franchir le mur du péribole. Aussi Pausanias s'abstient-il de tout renseignement. « Un songe me défendit de décrire les choses qui sont dans l'intérieur de l'enceinte sacrée, et pour ceux qui n'ont pas été initiés, il est clair qu'il ne leur est pas permis d'apprendre aucune des choses dont la vue leur est interdite [1]. » Proclus dit qu'à l'entrée du τέμενος était affichée la défense d'entrer pour tous ceux qui n'étaient pas initiés [2]. Quoique d'une date très basse, ce témoignage paraîtra vraisemblable, car on voit, par une inscription, que des esclaves publics ayant à travailler dans l'enceinte sacrée, on les fit initier [3]. L'interdiction portait sur le τέμενος entier et non pas seulement sur le temple de Déméter. La sanction de cette défense était la peine de mort, au moins pour les jours des Mystères [4].

Si l'on désignait l'Éleusinion d'Athènes en y ajoutant les mots τὸ ἐν ἄστει, c'était évidemment pour le distinguer d'un autre sanctuaire du même nom, situé hors de la ville. En effet, dans le décret des prémices, le sanctuaire d'Éleusis est appelé Éleusinion. Le hiérophante et le dadouque doivent faire dresser le tableau des quantités de blé et d'orge versées par chaque dème et chaque ville et le

1. Τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τείχους τοῦ ἱεροῦ τό τε ὄνειρον ἀπεῖπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν, ὁπόσων θέας εἴργονται, δῆλα δήπου μηδὲ πυθέσθαι μετεῖναί φησιν. Pausan., I, 38.

2. Ὡς γὰρ τοῖς εἰς τὸ τῶν Ἐλευσινίων τέμενος εἰσιοῦσιν ἐδηλοῦτο τὸ πρόγραμμα μὴ χωρεῖν εἴσω τῶν ἀδύτων ἀμυήτους καὶ ἀτελέστους, οὕτω... Proclus, *In Alcib.* I, p. 287, éd. Cousin.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. II, p. 531, *Add.*, 834 *c*, l. 24. Voir p. 274.

4. Livius, XXXI, 14.

déposer ἔν τε τῶι Ἐλευσινίωι Ἐλευσῖνι καὶ ἐν τῶι βουλευτηρίωι[1]. Le texte paraît formel, mais Dittenberger a supposé que le graveur a troublé l'ordre des mots et qu'il y avait dans l'original ἔν τε τῶι Ἐλευσινίωι (*nempe* ὑπὸ τῇ πόλει) καὶ Ἐλευσῖνι ἐν τῶι βουλευτηρίωι[2]. Supposer une erreur du graveur est une ressource extrême à laquelle il est bon de recourir seulement lorsqu'il y a une incorrection ou une erreur évidente. Ici, ce n'est pas le cas. Si l'Éleusinion était celui d'Athènes, on n'aurait pas manqué d'ajouter τῷ ἐν ἄστει. Dans les comptes de 328, où cet édifice est mentionné plusieurs fois, l'addition de ces mots n'est jamais négligée. Une inscription de la première moitié du quatrième siècle, qui a été découverte postérieurement à Éleusis, ne laisse plus de doute. C'est un devis pour une fourniture de pierres et il porte en tête : Ἐπιστάται Ἐλευσινίου[3]. Il est donc certain que le sanctuaire des Déesses à Éleusis s'appelait aussi Ἐλευσίνιον.

A droite des petits Propylées sont les restes d'un temple *in antis* de petites dimensions. Il était adossé à une grotte et entouré d'un péribole spécial. C'est là qu'ont été trouvés les deux bas-reliefs représentant le Dieu et la Déesse, la dédicace à Eubouleus[4]. On peut donc reconnaître dans cet édifice le temple de Pluton, que l'inscription des comptes avait fait connaître antérieurement. On voit par la note des dépenses, qu'en l'année 329/328, les trésoriers et les épistates firent procéder à des travaux importants, qui semblaient indiquer la reconstruction du temple sous l'administration de l'orateur Lycurgue. Les débris retrouvés depuis paraissent

1. *Bull. de corr. hellén.*, 1880, p. 227, l. 29. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 60.
2. Dittenberger, *Sylloge*, p. 35, note 8.
3. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 227, 1854 *b*.
4. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1886, p. 19-32.

appartenir à une époque plus ancienne ; il n'y eut peut-être que des réparations et des embellissements. J'en ai donné le détail dans un article publié en 1883 et j'ai montré la place que le culte de Pluton tenait dans la religion d'Éleusis [1].

Sans essayer d'identifier les autres constructions dont il reste des traces, nous nous occuperons de l'édifice le plus considérable, dans lequel on a reconnu de tout temps la salle des initiations. La plupart des savants l'ont appelé en même temps le temple de Déméter. M. Blavette, architecte, a démontré qu'il y avait là une confusion et qu'il fallait considérer les deux édifices comme distincts [2].

Cette opinion peut être appuyée sur de solides arguments. D'abord, la courte description de Strabon : Εἶτ' Ἐλευσὶς πόλις, ἐν ᾗ τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Ἐλευσινίας καὶ ὁ μυστικὸς σηκός, ὃν κατεσκευασεν Ἰκτῖνος, ὄχλον θεάτρου δέξασθαι δυνάμενον, ὃς καὶ Παρθενῶνα ἐποίησε τὸν ἐν ἀκροπόλει τῇ Ἀθηνᾷ, Περικλέους ἐπιστατοῦντος τοῦ ἔργου [3]. On a soutenu que Strabon avait désigné par τὸ ἱερὸν τῆς Δήμητρος l'ensemble des édifices renfermés dans le péribole, puis indiqué le plus considérable. Bien que le mot ἱερόν soit souvent employé pour un τέμενος, il a aussi le sens de temple, et la phrase de Strabon accuse plutôt l'intention de signaler les deux édifices les plus remarquables.

La position du temple de Déméter est marquée avec précision dans l'hymne homérique :

> Ἀλλ' ἄγε μοι νηόν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῷ
> τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος
> Καλλιχόρου καθύπερθεν, ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ [4].

1. *Bull. de corr. hellén.*, 1883, p. 387 et suiv.
2. *Bull. de corr. hellén.*, 1884, p. 256 et 262.
3. Strabo, IX, I, 12.
4. *Hymn. in Cererem*, v. 271-274.

La découverte du puits Callichoros a tranché la question. Le temple de Déméter s'élevait sur l'éperon rocheux qui se dresse au-dessus du puits. En démolissant la chapelle de la Panaghia qui occupait cette place, on a reconnu le plan d'un petit temple *in antis*. F. Lenormant, tout en attribuant avec raison une grande valeur aux indications de l'hymne, avait supposé qu'à l'époque hellénique, le temple avait été transporté plus bas. Mais changer un emplacement que la déesse elle-même, suivant la légende, avait désigné pour son temple, aurait été contraire aux usages religieux de la Grèce. Le petit temple, dont le plan a été reconnu, est donc bien celui de Déméter, et le grand édifice n'est autre chose que la salle des initiations.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le plan pour voir combien le τελεστήριον ressemble peu à un temple grec. Celui-ci étant essentiellement la demeure du dieu, la partie principale est une chambre dans laquelle il habite ; la statue est tournée vers la porte unique, par laquelle le dieu voit les sacrifices qui lui sont offerts. La foule n'entrait jamais dans le temple ; de loin, les fidèles regardaient le dieu par la porte qui s'ouvrait seulement les jours de fête ; les victimes étaient immolées sur un autel toujours placé à l'extérieur. Bien souvent, le temple en est resté à cet état rudimentaire ; lorsqu'on voulut l'agrandir, ce fut en ajoutant devant la chambre du dieu un vestibule ou *pronaos*, et en enveloppant la *cella* de colonnades extérieures.

La destination du τελεστήριον étant tout autre, le plan diffère complètement. La salle devait servir à initier de nombreux fidèles à des mystères secrets ; il fallait par conséquent : 1° beaucoup de place et des dégagements faciles ; 2° des murs pleins et élevés pour cacher les cérémonies à tous les yeux. Le plan satisfait à cette

double nécessité. La surface totale est de 2.717 mètres carrés. Tout autour, huit rangs de gradins ; on a calculé que 3.000 personnes auraient pu s'y asseoir. Sur la face antérieure, deux portes [1] donnaient accès ; deux portes également sur chacune des faces latérales ; le quatrième côté était adossé au rocher. A l'intérieur, sept rangées de six colonnes ; une salle unique sans aucune division. Cette disposition est due aux exigences du culte. On en eut la preuve, lorsqu'on retrouva les traces de l'édifice détruit par les Perses. Le plan était le même, dans des proportions plus petites : une salle unique avec cinq rangées de cinq colonnes.

Les colonnes actuelles n'ont pas de cannelures ; elles ressemblent moins à des colonnes qu'à des piliers ronds destinés à soutenir un étage supérieur. Ce qui est plus singulier, c'est que l'écartement n'en est pas régulier ; une pareille faute dans l'exécution ne peut être imputée aux architectes du cinquième siècle. On se trouve donc en présence d'une restauration de l'époque impériale, probablement après l'incendie dont a parlé le rhéteur Aristide ; l'ordonnance ancienne a peut-être été conservée, mais les travaux ont été exécutés hâtivement et avec négligence.

Si les fouilles de la Société archéologique ont permis de reconstituer le plan du τελεστήριον, elles n'ont fourni aucun élément pour l'élévation. Sur ce point nous n'avons que le passage où Plutarque parle des travaux que fit exécuter Périclès : Τὸ δ'ἐν Ἐλευσῖνι τελεστήριον ἤρξατο μὲν Κόροιβος οἰκοδομεῖν καὶ τοὺς ἐπ'ἐδάφους κίονας ἔθηκεν οὗτος καὶ τοῖς ἐπιστυλίοις ἐπέζευξεν· ἀποθανόντος δὲ τούτου Μεταγένης ὁ Ξυπέτιος τὸ διάζωμα καὶ τοὺς ἄνω κίονας ἐπέστησε· τὸ δ'ὀπαῖον

1. L'existence de deux portes sur la façade antérieure, qui est un fait unique dans l'architecture grecque, est une découverte due à M. Blavette. *Bull. de corr. hellén.*, 1884, p. 259.

ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλῆς ὁ Χολαργεὺς ἐκορύφωσε [1]. D'après ce texte, il y avait un premier rang de colonnes reposant directement sur le sol et surmontées d'une architrave et d'une frise, puis un second étage de colonnes ; une partie distincte de l'édifice était désignée par le nom spécial d'ἀνάκτορον ou μάγαρον ; celui-ci était couronné d'une ouverture d'où s'échappait une vive lumière pendant la nuit de l'initiation.

La colonnade élevée sur la face du télestèrion est une addition du quatrième siècle, et on doit reconnaître au témoignage de Vitruve l'autorité que les Dilettanti lui avaient refusée :

« Eleusine Cereri et Proserpinæ cellam immani magnitudine Ictinus dorico more sine exterioribus columnis ad laxamentum usus sacrificiorum pertexuit. Eam autem postea, quum Demetrius Phalereus Athenis rerum potiretur, Philon ante templum, in fronte columnis constitutis, prostylon fecit : ita aucto vestibulo, laxamentum initiantibus operique summam adjecit auctoritatem [2]. »

L'assertion de Vitruve sur l'adjonction postérieure du portique a été confirmée par les preuves techniques que M. Blavette a relevées pendant les fouilles. Il signale deux contreforts destinés à renforcer les angles du sécos avant la construction du portique et que celui-ci aurait rendus inutiles. En outre, on peut, en examinant les fondations, à droite et à gauche, constater que les assises du mur soutenant les colonnes ne se raccordent qu'imparfaitement avec celles du mur de la grande salle [3]. Non seulement il n'y avait aucune amorce pour l'élévation future d'une colonnade ; mais je crois que celle-ci n'en-

1. Plutarch. *Periel.* 13.
2. Vitruv., VII, *præf.*, 12.
3. *Bull. de corr. hellén.*, 1885, p. 65.

trait pas dans le plan de l'architecte du cinquième siècle. Celui-ci pensait avec raison que les formes extérieures d'un édifice doivent en accuser la destination ; la grande salle des initiations, fermée par ses murs pleins et élevés, sans galeries ouvertes à l'extérieur, devait montrer que tout ce qui se passait à l'intérieur était interdit aux regards. Le portique de Philon, avec sa colonnade et son fronton, qui rappelait la façade d'un temple, dénaturait l'aspect du monument ; s'il a pu sembler un embellissement au point de vue décoratif, c'ets presque une faute au point de vue logique, et une conception d'un art moins pur.

Vitruve fait descendre trop bas la construction du portique. Il est possible que la dernière main ait été mise seulement sous Démétrius de Phalère, mais l'architecte Philon est l'auteur de la sceuothèque du Pirée qui fut commencée en 346 [1], et une série d'inscriptions prouvent que le portique remonte à la même époque. Dans un décret de 350, on voit qu'il n'existait pas encore, mais qu'on y pensait déjà. Le peuple décida en effet de demander au dieu de Delphes s'il fallait affermer les portions de la terre sacrée, appelée Orgas, qui avaient été restituées aux Deux Déesses, et en employer le produit à la construction du portique [2]. La réponse de l'oracle fut négative. Le double témoignage d'Androtion et de Philochoros, que nous a fait connaître un papyrus de Berlin l'atteste formellement [3]. Sans doute, les Athé-

1. *Bull. de corr. hellén.*, 1882, p. 552. — *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1054.

2. Εἰ λῶιον καὶ ἄμεινόν ἐστι τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων μισθοῦν τὸμ βασιλέα τὰ νῦν μὴ εἰργασμένα τῆς ἱερᾶς ὀργάδος τὰ ἐντὸς τῶν ὅρων εἰς οἰκοδομίαν τοῦ προ[στώιου καὶ ἐπισκευὴν τοῦ ἱε]ροῦ τοῖν Θεοῖν. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 104 *a*, l. 24-27. Cf. *Bull. de corr hellén.*, 1889, p. 433.

3. Ἀνελόντος τοῦ θεοῦ λῶιον καὶ ἄμεινον εἶναι μὴ ἐργαζομένοις. Voir P. Foucart, *Etude sur Didymos*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVIII, p. 175.

niens trouvèrent d'autres ressources pour réaliser leur projet ; car dans un devis postérieur de peu d'années, il est fait mention de travaux à exécuter pour les fondations du προστῶιον [1]. Un autre texte, datant de l'administration de l'orateur Lycurgue, donne le compte des journées de charroi employées pour transporter de lourds tambours en marbre depuis les carrières du Pentélique jusqu'à Éleusis [2]. Voici maintenant l'adjudication des tenons en bronze destinés à sceller les tambours des colonnes du portique ; l'entrepreneur emploiera du bronze de Cypre, ou alliage d'onze douzièmes de cuivre et d'un douzième d'étain [3] ; le détail des conditions imposées à l'entrepreneur, dans ce cahier des charges comme dans les deux autres, montre avec quel soin l'ouvrage fut exécuté. Le garant est un certain Képhisophon d'Aphidna, qui fut trésorier des fonds théoriques en 343/342 et stratège de la flotte en 334/333, par conséquent un contemporain de Lycurgue. Un dernier document nous a conservé le devis pour les quatorze chapiteaux du προστῶιον d'Éleusis [4]. Restait l'entablement et le fronton que l'on pourra attribuer à l'administration de Démétrius de Phalère, si l'on veut tenir compte de l'assertion de Vitruve. Quant aux cannelures des colonnes, on les creusait sur place, seulement quand la construction était terminée ; ce travail fut commencé et ne fut jamais achevé [5].

1. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1054 *c*, B, l. 53.

2. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, 834 *c*, l. 65.

3. Εἰς τὸ ἱερὸν Ἐλευσῖνάδε τοῖς σφονδύλοις τῶν κιόνων τοῦ προστώιου εἰς τοὺς ἁρμοὺς πόλους ποιῆσαι καὶ ἐμπόλια χαλκᾶ... Χαλκοῦ δὲ ἐργάσεται Μαριέως κεκραμένου τὴν δωδεκάτην, τὰ ἕνδεκα μέρη χαλκοῦ, τὸ δὲ δωδέκατον καττιτέρου. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1054 *f*.

4. Τὰ ἐπίκρανα τῶν κιόνων τῶν εἰς τὸ προστῶιον τὸ Ἐλευσῖνι τετταρακαίδεκα ἀγαγεῖν Πεντελῆθεν Ἐλευσῖνάδε. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 235.

5. M. Blavette a fait remarquer que les colonnes du portique ne sont cannelées qu'en haut et en bas. *Bull. de corr. hellén.*, 1884, p. 257.

CHAPITRE XIV

Vocabulaire employé pour désigner les diverses parties des Mystères.
Ordre probable des cérémonies qui sont célébrées dans l'enceinte sacrée.
Obligation du secret ; rigueur des sanctions. — Distinction nécessaire : il était permis de parler ouvertement du but de l'initiation et de décrire la félicité réservée aux seuls initiés. — Témoignages concordants des auteurs anciens pendant plusieurs siècles. — Mais le silence le plus absolu était imposé sur ce que les mystes voyaient ou entendaient au cours de l'initiation.
Dans quelle mesure les allusions des auteurs païens et les témoignages des chrétiens peuvent conduire à la connaissance des cérémonies secrètes.

L'expression de *mystères* (μυστήρια) est la plus générale. Elle comprend toutes les cérémonies, accessibles aux seuls initiés, qui étaient célébrées dans l'enceinte sacrée d'Éleusis, du 20 au 23 du mois Boédromion. L'initiation avait une telle importance et une si grande célébrité que l'on croit généralement qu'elle était le but unique de la fête des Grands Mystères. C'est une erreur ; d'autres parties, également secrètes, n'avaient pas un rapport direct avec l'initiation. Je ne fais ici qu'indiquer, pour y revenir plus tard avec détail, la division des actes du culte en deux classes : les drames liturgiques, qui sont probablement les plus anciens, et les rites relatifs à l'initiation. Les uns et les autres s'appelaient ὄργια et τελεταί. Le premier terme a fini par s'appliquer d'une manière exclusive aux fêtes d'un caractère orgiastique, comme celles de Dionysos ; mais, à l'origine, il s'étendait à tous les cultes. L'hymne homérique, ainsi qu'Hérodote, l'a employé pour celui de Déméter, et il figure encore dans les inscriptions métriques de l'époque

impériale. Τελετή, qui prévalut dans l'usage de la prose, désigne des cérémonies d'un appareil solennel et, en général, accompagnées de communications mystérieuses; le mot devint synonyme d'initiation.

Il importe de ne pas oublier que les cérémonies d'Éleusis n'étaient pas d'origine humaine ; la déesse elle-même les avait révélées, et l'hymne homérique, en deux passages, insiste fortement sur ce caractère. Dès lors, il n'était pas possible de les modifier et l'hypothèse d'innovations introduites au cours des siècles est contraire à l'esprit hellénique. Les hommes pouvaient modifier l'extérieur d'un culte, accroître la magnificence des processions, instituer ou multiplier les concours des jeux sacrés, augmenter le nombre des victimes ; mais les rites demeuraient immuables, et la piété consistait à les célébrer conformément aux usages des ancêtres (τὰ πάτρια). S'il en fut ainsi pour les autres cultes, combien plus les Eumolpides et les autres familles sacrées d'Éleusis durent-ils s'attacher à préserver de toute altération les cérémonies dont la déesse elle-même leur avait confié le dépôt ? Tout au plus pourrait-on admettre que, dans les derniers temps du paganisme, la nécessité de lutter contre le christianisme et l'influence de l'école néoplatonicienne amenèrent quelques modifications, et encore, cela n'est pas certain. On put alors changer non pas les rites, mais l'interprétation qui en était donnée en dehors du sanctuaire.

Les auteurs anciens, en parlant des Grands Mystères, se servent d'expressions qui n'ont pas une signification très rigoureusement arrêtée, mais elles indiquent trois éléments qui concouraient à l'accomplissement des actes du culte. Les δρώμενα sont les mouvements et les gestes des officiants et aussi les légendes divines qui étaient mises en action, au lieu d'être chantées ou récitées ; les δεικνύμενα désignent tout ce qui était montré aux mystes,

emblèmes, tableaux, statues mystérieuses, objets sacrés ; les λεγόμενα comprennent les paroles prononcées par le hiérophante, le dadouque, le héraut et les autres ministres du temple, qu'elles soient des ordres ou des instructions données aux assistants ou qu'elles aient pour but de compléter et d'expliquer ce qui est fait ou montré. Faute de données positives sur la durée et l'ordre des cérémonies, j'avais autrefois distribué entre ces trois classes l'examen de tous les renseignements qui nous ont été transmis. Cette division artificielle présente des inconvénients. J'estime qu'il y en aura moins à dresser, par conjecture, un tableau chronologique des journées des Mystères, en avertissant que, pour la plus grande partie, les dates ont été indiquées d'après des probabilités et non des données certaines.

La procession partie d'Athènes le 19 n'arrivait à Éleusis qu'après le coucher du soleil, c'est-à-dire, suivant la manière de compter des Athéniens, dans les premières heures du 20 Boédromion.

Après une nuit de repos, dans la journée du 20, sacrifice solennel dans le péribole — peut-être pèlerinages aux lieux consacrés par les souvenirs de Déméter — actes rituels et déclaration des mystes.

Nuit du 21 — drame liturgique de Déméter et de Coré — initiation du premier degré dans le télestèrion.

Nuit du 22 — drame liturgique de Zeus et de Déméter — initiation du second degré ou époptie.

La journée du 22, désignée comme le dernier jour des Mystères, tirait son nom de la cérémonie des Πλημοχόαι. Suivant Athénée, deux vases de terre étaient remplis d'eau ; on levait l'un vers l'Orient, l'autre vers l'Occident, et on répandait le liquide en prononçant une formule mystique [1].

1. Πλημοχόη σκεῦος κεραμεοῦν βεμβικῶδες ἑδραῖον ἡσυχῇ... Χρῶνται δὲ

La clôture des Grands Mystères était suivie d'une panégyrie qui pouvait se prolonger dans la soirée et la journée du 23 [1]. Les assistants se dispersaient et rentraient à leur gré chez eux, sans former un cortège.

Le lendemain, le Conseil des Cinq Cents se réunissait dans l'Éleusinion d'Athènes, conformément à la loi de Solon, et l'archonte-roi lui présentait un rapport sur les faits et incidents qui avaient pu se produire pendant la fête [2]. Cette séance obligatoire se tenait le 24, si l'on accepte la restitution assez vraisemblable que Kœhler a proposée pour un décret mutilé du troisième siècle [3].

Il est maintenant établi que la fête des Éleusinia était distincte des Grands Mystères [4]; il n'y a donc pas à trouver une place dans ce tableau pour les concours gymniques, hippiques et musicaux qui avaient lieu à l'occasion de cette solennité. On n'a pas non plus à se préoccuper de la distinction entre la pentétéride et la triétéride, qui existait seulement pour les Éleusinia, mais non pour les Mystères. Ceux-ci étaient célébrés annuellement.

La première idée qu'éveillent les mystères d'Éleusis est celle du secret. Déjà, dans l'hymne homérique, le poète vante les augustes cérémonies qu'il n'est permis *ni*

αὐτῷ ἐν Ἐλευσῖνι τῇ τελευταίᾳ τῶν μυστηρίων ἡμέρᾳ, ἣν καὶ ἀπ' αὐτοῦ προσαγορεύουσι Πλημοχόας, ἐν ᾗ δύο πλημοχόας πληρώσαντες τὴν μὲν πρὸς ἀνατολάς, τὴν δὲ πρὸς δύσιν ἀνιστάμενοι ἀνατρέπουσιν ἐπιλέγοντες ῥῆσιν μυστικήν. Athen., II, 93, p. 496 A. — Cf. Pollux, X, 74; Hesych., *in v.* πλημοχόη.

1. Ἐν Ἐλευσῖνι μετὰ τὰ μυστήρια τῆς πανηγύρεως ἀκμαζούσης. Plutarch., *Mor.*, p. 769, éd. Didot.

2. Ἐπειδὴ γὰρ ἤλθομεν Ἐλευσινόθεν... προσήει ὁ βασιλεὺς περὶ τῶν γεγενημένων Ἐλευσῖνι κατὰ τὴν τελετήν, ὥσπερ ἔθος ἐστίν... Ἡ γὰρ βουλὴ ἐκεῖ καθεδεῖσθαι ἔμελλε κατὰ τὸν Σόλωνος νόμον ὃς κελεύει τῇ ὑστεραίᾳ τῶν μυστηρίων ἕδραν ποιεῖν ἐν τῷ Ἐλευσινίῳ. Andoc., *De myst.*, 111.

3. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 372.

4. Voir p. 48-50.

de scruter, ni de divulguer [1]. Et Pausanias, au second siècle après notre ère, s'excusant sur un songe de ne pas décrire les choses qui sont dans l'intérieur du péribole, ajoute : « Pour ceux qui n'ont pas été initiés, il est clair qu'il ne leur est pas permis d'entendre aucune des choses dont la vue leur est interdite [2]. »

Les savants modernes ont cherché les motifs de cette loi du silence. Pendant longtemps, on a enseigné que les Mystères étaient la religion des Pélasges, et qu'après la conquête hellénique les vaincus continuèrent à adorer leurs dieux dans l'ombre et le secret. Cette opinion a été abandonnée, et avec raison, parce qu'elle ne reposait sur rien. Peut-être cependant était-elle moins fausse que celle que certains partisans de l'école anthropologique ont réussi à propager et à faire pénétrer dans les milieux classiques. Il est regrettable, dans un ouvrage aussi sérieux que celui de M. Farnell, de voir présenter l'hypothèse que le secret était imposé parce qu'en certains cas les *tabous* étaient plus dangereux que dans d'autres et que les objets sacrés, les ἱερά par exemple, pouvaient être chargés d'un courant religieux plus périlleux [3].

Mieux vaut en revenir à la vieille explication de Strabon : « Le secret des mystères donne une idée majestueuse de la divinité et nous rappelle sa nature qui se dérobe à nos sens [4]. » Mainte croyance, mainte pratique du culte attestent que tel était le sentiment des Grecs. Les dieux ne se montraient pas sous une forme visible aux yeux des mortels ; certaines de leurs statues, d'une nature plus divine, étaient enfermées dans des temples qui ne s'ouvraient pas, ou montrées à de rares intervalles ;

1. *Hymn. in Cererem*, v. 478-479.
2. Pausan., I, 38.
3. Farnell, *The Cults of the Greek States*, t. III, p. 132-133.
4. Strabo, X, III, 9.

quelques-uns des objets du culte, comme les ἄρρητα d'Athéna Polias, devaient être transportés dans des corbeilles par des jeunes filles qui en ignoraient le contenu.

Dans un grand nombre de cultes ou de cérémonies helléniques, il y avait une partie mystérieuse avec ou sans initiation, qu'il était interdit de communiquer ou de révéler aux profanes. Éleusis n'est pas une exception sous ce rapport. S'il est surtout question de ses mystères, lorsqu'on parle du silence imposé aux initiés, cela tient à l'expansion des cérémonies éleusiniennes. Leur célébrité provoquait la curiosité, les indiscrétions et même les attaques. Celles-ci furent sévèrement réprimées, et l'observation du secret fut exigée avec d'autant plus de rigueur ; il devint comme une loi de l'État, à la suite des incidents qui se produisirent au cinquième siècle. Les Athéniens mirent à prix la tête de Diagoras de Mélos dont les railleries discréditaient l'initiation ; la profanation des Mystères par Alcibiade souleva une véritable tempête à Athènes ; s'il put échapper par la fuite, plusieurs de ses amis furent condamnés à mort et leurs biens confisqués ; l'orateur Andocide, compromis dans la même affaire, n'évita le châtiment qu'en dénonçant les prétendus coupables, parmi lesquels quelques-uns de ses proches. Pour une faute moins grave, Eschyle avait failli périr. Il fut accusé d'avoir, dans des tragédies aujourd'hui perdues, révélé, touchant les généalogies divines, certains détails qu'un initié pouvait seul connaître [1]. Ce dernier fait surtout témoigne de la susceptibilité des Athéniens sur ce sujet et de la rigueur avec laquelle était poursuivie la moindre violation du secret. Les familles sacrées d'Éleusis en étaient les gardiens attentifs. Par zèle religieux et par intérêt, elles entretinrent une terreur

1. Aristot., *Ethic. Nicomach.*, III, 2, et les détails donnés par le scholiaste d'Aristote.

respectueuse autour du culte qui était leur propriété. Ces causes diverses produisirent au quatrième siècle un état des esprits qu'Isocrate a dépeint : « Ce qui excite le plus vivement la colère de la cité, c'est, parmi les actes qui touchent les dieux, une faute commise à l'égard des Mystères, et, pour le reste, l'audace d'attaquer la démocratie [1]. » Ainsi s'explique la réserve prudente de Platon, lorsqu'il introduisait dans ses dialogues des idées voisines des mystères d'Éleusis ; rien n'y était dit avec assez de précision pour justifier une accusation de les avoir divulgués. Dans la suite et sans la crainte des sanctions temporelles, le silence sur les révélations des Mystères devint une habitude de convenance religieuse, et les écrivains de l'époque impériale qui, vivant hors d'Athènes, auraient pu, sans danger, s'exprimer plus librement, n'osèrent en parler que par allusion et par comparaison. La violation du secret passa pour la plus grave des impiétés. Horace déclarait qu'il ne voudrait pas se risquer au péril de la mer avec un compagnon qui aurait révélé les secrets de Déméter. Le poète, probablement, ne croyait guère au danger ; mais, suivant le procédé habituel, il a substitué au terme général d'impiété, la désignation précise d'une offense faite à la divinité [2]. Si le souvenir d'Éleusis s'est présenté de lui-même à son esprit, c'est que le respect des Mystères et de leur secret était une convention acceptée de tout le monde.

Le silence des anciens semble être un obstacle insurmontable aux recherches sur la nature des Mystères ; il le serait, en effet, s'il avait été imposé également sur tout ce qui les concernait. Mais ici il faut distinguer. S'il était criminel de révéler quoi que ce soit de ce qui se

1. Isocr., *De bigis*, 6
2. *Od.* III, 2, 27.

passait dans l'enceinte sacrée et la salle des initiations, en revanche, il était licite de dire clairement quel était le but de l'initiation et quels avantages en résultaient.

Aussi nous avons là-dessus une série de témoignages qui vont depuis le sixième siècle jusqu'à la fin du paganisme ; leur unanimité ne laisse aucun doute sur les croyances des anciens à cet égard.

C'est d'abord l'auteur de l'hymne homérique, celui qui a chanté la fondation des Mystères ; il rappelle que le respect de la divinité empêche toute révélation des cérémonies enseignées par elle, mais en même temps et sans hésitation, il proclame la promesse que Déméter a faite à ses initiés : « Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces choses ; celui qui n'a pas connu les saintes orgies, et celui qui y a pris part, même après la mort, n'auront pas un sort pareil dans le séjour des ténèbres [1]. »

Pindare et Sophocle ne sont pas moins affirmatifs : « Heureux celui qui a vu ces choses avant de descendre sous la terre ; il connaît la fin de la vie ; il en connaît aussi le commencement donné par Zeus [2]. »

« O trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces mystères, iront dans la demeure d'Hadès ; car ceux-là seuls y posséderont la vie ; pour les autres, il n'y aura que souffrances [3]. »

Même langage chez les prosateurs du quatrième siècle. « Celui qui arrivera chez Hadès sans avoir pris part à l'initiation et aux mystères sera plongé dans le bourbier ; au contraire, celui qui aura été purifié et initié vivra avec les dieux. » Et dans deux autres passages de ses dialogues, Platon oppose les souffrances des non-initiés

1. *Hymn. in Cererem*, v. 480-483.
2. Pindare cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, p. 518.
3. Sophocl., fr. 348, éd. Didot.

au bonheur de ceux qui ont vu les Mystères et jouiront de la compagnie des dieux [1].

Isocrate rappelle le double bienfait de Déméter : le don de l'agriculture et l'initiation ; « ceux qui y ont participé nourrissent de plus douces espérances non seulement pour la fin de la vie, mais encore pour toute la durée des temps [2]. »

Cicéron, qui était initié, ne s'exprime pas avec moins de respect et de confiance : « Quum multa eximia divinaque videntur Athenæ tuæ peperisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex immani agrestique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, neque solum cum lætitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi [3]. »

Dans une épigramme de l'*Anthologie*, Crinagoras exhorte un ami trop sédentaire à visiter la terre de Cécrops ; en voyant les nuits sacrées de Déméter, il sera délivré des soucis en ce monde, et son cœur sera plus léger, lorsqu'il ira dans le pays des morts [4].

Plusieurs des écrivains de l'époque impériale ont fait allusion au bonheur réservé aux initiés et au malheur des autres. Il suffira de citer un passage du rhéteur Aristide : « Ils ont, au sujet de la mort, de plus douces espérances, convaincus que leur existence sera meilleure et qu'ils ne seront pas plongés dans le bourbier et les ténèbres, sort qui attend les non-initiés [5]. »

Aux derniers temps du paganisme, le philosophe platonicien Proclus affirmait encore, comme l'avait fait l'hymne homérique, les bienfaits de l'initiation : « Les

1. Plato, *Phædo*, 13 ; *ibid.*, 29 ; *Gorgias*, 47. Cf. *Respubl.*, II, 6.
2. Isocr., *Paneg.*, 28.
3. Cicer., *De leg.*, II, 14.
4. *Anthol. Palat.*, XI, 42.
5. Aristid., *Or.* 13 et 19.

très saintes cérémonies d'Éleusis promettent aux mystes qu'ils jouiront des bienfaits de Coré, lorsqu'ils auront été délivrés de leur corps [1]. »

Ainsi, pendant dix siècles, les adeptes des Mystères ont proclamé en des termes presque identiques, les heureux résultats de l'initiation, et, sur ce sujet, ils ont pu s'exprimer librement et sans ambages.

Il était même loisible de décrire le séjour réservé aux initiés. Aristophane, dans la pièce des *Grenouilles*, avait peint en vers charmants les bosquets de myrte et les prairies fleuries où leurs chœurs dansaient au son des flûtes, éclairés par la riante lumière du soleil [2]. Platon essayait de relever cette félicité trop matérielle en affirmant dans deux passages que la vie nouvelle se passerait en la compagnie des dieux.

A son exemple, l'auteur de l'*Axiochos* a pris soin de mêler quelques plaisirs intellectuels aux délices de la vie qui attend les mystes. Bien que le récit soit attribué au mage perse Gobryas, les dernières lignes montrent clairement qu'il s'agit des initiés d'Éleusis, et c'est l'un d'eux que Socrate exhorte à envisager la mort avec calme, en lui traçant un tableau enchanteur des régions fortunées où il est appelé à passer sa nouvelle existence. « C'est là où croissent en abondance des fruits de toute espèce, où coulent des sources d'une eau limpide, où sont des prairies émaillées des fleurs variées du printemps, des conversations philosophiques, des pièces de théâtre, des chœurs cycliques, des concerts, des banquets délicieux, des repas somptueux que personne n'a besoin d'apprêter, enfin une vie agréable et un bonheur sans mélange. Car il n'y a ni chaleurs ni froids excessifs ; un air tempéré y circule, attiédi par les doux rayons du soleil. En ce

1. Proclus, *Comment. in Platonis rempubl.*, éd. Pitra, p. 51.
2. Aristoph., *Ranæ*, v. 154, 448.

séjour, ceux qui ont été initiés occupent un siège d'honneur et continuent à accomplir leurs saintes pratiques de pureté. Ne seras-tu pas le premier à jouir de cet honneur, toi qui es un des fidèles des Déesses [1] ? »

Ce fut aussi par la promesse de cette place d'honneur que des Athéniens essayèrent de décider Diogène à se faire initier [2], tellement cette idée était courante et pouvait s'exprimer sans violer le secret. L'accord était le même pour le sort des non-initiés ; ils étaient plongés dans le bourbier. L'imagination s'est donné libre carrière dans ces descriptions de la vie future ; toutefois, la fantaisie était tenue en bride jusqu'à un certain point ; il ne fallait pas trop s'éloigner de ce que les initiés avaient appris de positif à ce sujet, sous peine d'enlever toute valeur aux promesses.

Les nombreuses citations que j'ai tenu à faire auront servi à marquer les limites du secret imposé pour les Mystères. On pouvait librement vanter les avantages que l'initiation procurait dans ce monde et dans l'autre, affirmer les privilèges qu'elle assurait après la mort, tracer le tableau le plus attrayant des félicités qui attendaient les initiés dans le royaume de Pluton. De telles promesses étaient la plus efficace des propagandes. Mais les moyens employés pour les réaliser, les rites et les cérémonies qui engageaient les mystes aux Deux Déesses, les spectacles, les emblèmes qu'on montrait, les paroles prononcées, là-dessus le silence le plus complet était de rigueur et la moindre révélation entraînait à Athènes un châtiment impitoyable.

Si le secret a grandi le prestige des mystères d'Éleusis, il n'en a pas été le caractère distinctif et il n'a pas été,

1. *Axiochos*, 13.
2. Diog. Laert., VI, II, 39.

comme le croyait Lobeck, la cause principale de la vénération qui les entoura. Celle-ci reposait sur un fondement plus solide. Les mystères ont été nombreux dans le monde hellénique et la plupart n'ont laissé aucune trace. On est surpris d'apprendre par les inscriptions qu'en Carie le sanctuaire de Panamara célébrait des mystères de Zeus Comyrios et d'autres en l'honneur de Héra ; que, tout près de là, Lagina avait ses mystères d'Hécate et aussi des mystères de Dionysos. En Grèce, dans combien de localités Pausanias ne mentionne-t-il pas des cultes dont une partie était secrète, réservée exclusivement à l'un ou l'autre sexe ou aux seuls officiants. En Attique même, la femme de l'archonte-roi et les quatorze γεραραί pénétraient seules dans le temple de Dionysos à Limnæ ; et elles s'engageaient par un serment solennel à ne rien révéler de cette partie de la fête. Non seulement, les hommes étaient exclus des Thesmophoria, mais il y avait un rite encore plus mystérieux, que connaissaient seules les femmes qui en étaient chargées. A la fête des Haloa, il y avait une initiation réservée aux femmes et présidée par la prêtresse de Déméter. A l'entrée même de l'Acropole, Pausanias a signalé un sanctuaire des Charites aux fêtes duquel les initiés seuls étaient admis. D'une manière générale, les Grecs ont appelé mystères certaines cérémonies dans lesquelles des privilégiés voyaient des épisodes de la vie des dieux qu'ignoraient les profanes, contemplaient des images ou des emblèmes qu'on n'exposait pas dans le culte public, ou participaient à des rites plus efficaces, plus vénérables par leur sainteté et leur secret même. Pour tous, la loi commune était, comme à Éleusis, d'observer un silence inviolable sur ce qui avait été vu et entendu.

De leur côté, les initiés de ces temples comptaient sur la protection plus particulière de la divinité. Mais aucune

faveur spéciale et précise ne paraît avoir été attachée à l'initiation dans la plupart des mystères. Aussi ont-ils végété obscurément, confinés dans un cercle restreint, et ils n'ont eu ni influence ni célébrité. Quelques-uns seulement ont été recherchés en dehors de leur lieu d'origine ; ce sont ceux qui procuraient un bénéfice déterminé. L'initiation aux mystères des Corybantes passait pour guérir la folie envoyée par les dieux ou les démons ; au cinquième siècle, elle était pratiquée, même à Athènes. Les dieux de Samothrace protégeaient leurs initiés contre les dangers et notamment contre les périls de la mer ; par là, leur renommée se répandit au loin, surtout à l'époque romaine. Des listes nombreuses de mystes et d'époptes, trouvées dans les ruines du temple, font voir que non seulement les habitants des villes voisines, mais des étrangers, des Romains, venaient demander leur protection ; des ex-voto attestent la reconnaissance de ceux qu'ils avaient sauvés du naufrage et la foi en leur intervention toute-puissante. Ce qui mit les mystères d'Éleusis hors de pair, ce qui attira dans la salle des initiations les habitants des contrées les plus éloignées, les grands personnages de Rome, la plupart des empereurs depuis Auguste jusqu'à Marc-Aurèle, ce fut la promesse qu'aucune autre religion n'avait osé faire, promesse d'une existence bienheureuse après la mort. Cette existence était peinte sous les couleurs les plus séduisantes ; facile à s'imaginer, car elle était semblable à la vie terrestre, les souffrances seules en étaient écartées, par contre tous les biens, tous les plaisirs de la terre s'y retrouvaient plus vifs et sans fin ; facile à gagner, elle n'exigeait ni la pratique pénible des vertus, ni les rigueurs d'une vie ascétique : il suffisait d'avoir été initié. Et les garants d'un si bel avenir étaient les divinités mêmes maîtresses du monde où les hommes doivent descendre après la mort. Une telle perspective était propre à faire

prendre en pitié la vie présente. Nous trouvons dans l'*Axiochos* l'expression de ce sentiment, lorsqu'après avoir entendu la peinture que Socrate lui fait de la vie future, son interlocuteur s'écrie : « Bien loin maintenant de craindre la mort, j'en ai plutôt un vif désir... ; maintenant, je ne fais plus cas de la vie, puisque je dois passer dans un meilleur séjour [1]. » Plutarque s'étonnait de l'aveuglement des vivants qui, par crainte de la mort, s'attardaient parmi les maux de la terre, faute de croire au bonheur de là-bas [2]. Mieux que les témoignages littéraires, les inscriptions expriment les idées et les croyances d'une époque. Je citerai comme exemple l'épigramme gravée sur la base de la statue du hiérophante Glaucos, qui vécut au deuxième siècle après notre ère : « Il révéla à tous les mortels les cérémonies lumineuses de Déo pendant neuf années ; la dixième, il est allé vers les immortels. Certes il est beau le secret mystérieux qui nous vient des bienheureux : *pour les mortels, la mort non seulement n'est pas un mal, mais elle est un bien.* »

Ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι
τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν [3].

Voilà à quel degré de confiance dans les effets de l'initiation les intéressés eux-mêmes déclarent être arrivés. Elle n'avait pas été moindre dès l'origine et ne s'était jamais affaiblie, on l'a vu par les passages de toutes les époques qui ont été groupés ci-dessus.

Mais sur les moyens employés pour persuader aux mystes que leur attente ne serait pas vaine, le silence a été rigoureusement prescrit et il a été en général observé. Nous possédons donc peu de renseignements sur les rites

1. *Axiochos*, 14.
2. Plutarch., *Fragm.*, t. V, p. 9, éd. Didot.
3 Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p 81.

et les cérémonies qui s'accomplissaient dans le télestèrion, et encore, chacun d'eux, comme on le verra, a donné lieu aux interprétations les plus diverses ; si bien qu'en lisant tout ce qui a été écrit sur les Mystères, le lecteur se trouve plongé dans l'obscurité la plus complète. Pour en sortir, la méthode la plus sûre est de s'attacher aux textes, et de chercher si les faits qu'ils rapportent, pris en eux-mêmes, ne suffiraient pas pour répondre à l'idée que les anciens se faisaient des Mystères. Là où il deviendra nécessaire de les interpréter, d'en déterminer la signification et la portée, nous avons, pour nous guider, un fil conducteur qui nous préservera des erreurs dans lesquelles se sont égarés les faiseurs de systèmes. C'est la connaissance certaine du but de l'initiation. Étant donné qu'elle assure à ceux qui l'ont reçue la protection des divinités des enfers et, grâce à cette protection, une condition bienheureuse dans la vie future, il faut se demander comment chacune des cérémonies concourt à ce résultat, vers lequel tout doit être dirigé. Tant que nous n'aurons pas trouvé une révélation fournissant aux mystes les moyens d'arriver au salut qui leur a été promis, tant qu'ils n'auront pas reçu, dans les rites célébrés, la garantie formelle qu'ils vaincront les difficultés et les obstacles de la route qui conduit aux enfers, soyons convaincus que nous n'avons pas touché le fond des Mystères et efforçons-nous de pénétrer plus avant. Et lorsque enfin les témoignages des Grecs feront défaut, il restera une dernière ressource, recourir à la religion égyptienne d'où les Mystères sont sortis et voir si elle ne suggère pas une hypothèse qui explique la ferme confiance des initiés. Alors il sera bon de revenir sur ses pas et d'examiner si cette hypothèse ne serait pas confirmée par des allusions des auteurs grecs, allusions dont l'intention s'éclaire par le rapprochement avec le culte original.

Les documents dont nous disposons sont en petit nombre. Chez les païens, aucun écrivain n'a donné un renseignement positif, explicite, sur un des rites des Mystères. Cependant, çà et là, se rencontrent quelques détails qui peuvent mettre sur la voie un lecteur averti. Les allusions et les comparaisons, sans apprendre rien de précis, laissent apercevoir la physionomie générale de la scène à laquelle elles sont empruntées. Les inscriptions d'Éleusis en l'honneur des hiérophantes et des autres dignitaires du temple laissent échapper parfois des indications intéressantes. En rapprochant, en combinant ces données diverses, on peut arriver à savoir sur les cérémonies mystiques plus qu'on ne le croit communément. Mais les révélations les plus importantes et les plus complètes sont dues aux écrivains chrétiens, en première ligne à Clément d'Alexandrie et à l'auteur des Φιλοσοφούμενα. Il serait aussi contraire à la critique de les rejeter que de les utiliser sans réserve ; ce sont des livres de polémique. Une étude générale de ces auteurs dépasserait de beaucoup le cadre de la présente étude. Il suffira, quand nous aurons à faire usage de leurs témoignages, d'étudier chaque cas particulier, de dégager les faits certains qu'ils nous apprennent des erreurs, des ignorances et des exagérations qui ont pu les altérer.

CHAPITRE XV

Sacrifice solennel dans l'intérieur du péribole. — Le prêtre ἐπὶ βωμῷ. — Quelques détails sur le mode du sacrifice.
Signification des actes rituels des mystes : jeûne, absorption du cycéon, consommation d'aliments tirés de la ciste sacrée ; ils sont le signe visible de l'union contractée avec les Deux Déesses.
Explications de Ch. Lenormant et du Dr Jevons.
Θρονισμός et imposition des bandelettes.
Dispositions des mystes au moment d'entrer dans la salle des initiations. Le sentiment religieux exalté par le caractère personnel des rapports avec les divinités des Mystères et par la promesse des privilèges garantis à leurs fidèles dans l'autre monde.

SACRIFICE.

Le premier acte était, dans la matinée du 20 Boédromion, un sacrifice solennel offert à Déméter et à Coré. Il avait lieu dans l'intérieur du péribole. Par conséquent, les anciens initiés et les mystes de l'année étaient seuls admis à y prendre part. Les préparatifs étaient faits par les soins des épimélètes des mystères [1]. Comme il l'avait fait dans l'Éleusinion d'Athènes, l'archonte-roi prononçait les vœux, dont la formule habituelle était « pour la santé et le salut du conseil et du peuple » [2]. Le conseil des Cinq Cents, de son côté, chargeait une commission de dix membres, pris parmi les prytanes, de le représenter et d'offrir un sacrifice en son nom [3]. Le collège

1. Ἐπειδὴ δὲ οἱ ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων ἐν τεῖ θυσίαι τῶν μεγάλων μυστηρίων ἐπεμελήθησαν τῆς θυσίας. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 315, l. 20.

2. Ὑπὲρ ἡμῶν καὶ θυσιάσει καὶ τὰς εὐχὰς εὔξεται, τὰ μὲν ἐν τῷ ἐνθάδε Ἐλευσινίῳ, τὰ δὲ ἐν τῷ Ἐλευσῖνι ἱερῷ. Lysias, VI, 4.

3. Θαρρίας Ἐρχιεὺς εἶπεν· ἐπαινέσαι τοὺς ἱεροποιοὺς τοὺς τὰ μυστήρια ἱεροποιήσαντας Ἐλευσῖνι. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 872.

des éphèbes était autorisé à immoler une victime et à consacrer une offrande aux Deux Déesses [1]. Il est douteux qu'en ce jour les simples particuliers aient eu le droit de sacrifier.

Dans un sacrifice, le point essentiel était d'obtenir des résultats favorables, καλλιερεῖν, c'est-à-dire des signes par lesquels la divinité témoignait qu'elle l'acceptait comme agréable. Cette nécessité avait donné lieu à des prescriptions minutieuses, qui variaient suivant les préférences ou les répugnances de chaque dieu ; les unes réglaient l'espèce, l'âge, le sexe, la couleur des victimes ; d'autres étaient relatives aux chants, aux parfums, aux libations. Tout cela était fixé d'avance et assez facile à observer. Avec l'immolation commençait l'imprévu, et dans cet imprévu surtout se manifestait la volonté divine. Les mouvements de l'animal, lorsqu'il s'approchait de l'autel, l'état des entrailles et notamment du foie, la vivacité de la flamme, la direction de la fumée étaient autant d'indices des dispositions du dieu auquel le sacrifice était offert. S'ils n'étaient pas favorables à la première victime, il fallait en égorger d'autres sans se lasser jusqu'à réussite complète. Dans les circonstances ordinaires, le prêtre annuel du temple, assisté de quelques ministres subalternes et, pour les cas exceptionnels, d'un devin, suffisait à mener à bien l'opération. Mais à Éleusis, le rituel était si compliqué et si rigoureux que la surveillance et la direction furent spécialement confiées à un des quatre grands dignitaires du temple, le prêtre de l'autel, ἱερεὺς ἐπὶ βωμῷ [2]. Il était pris parmi les Kéryces et nommé à vie ; nous en connaissons un qui exerça ses fonctions pendant cinquante-cinq ans. Son autorité s'exerçait sur tout ce qui touchait au sacrifice, depuis

1. Καὶ αὐτοὶ ἐβουθύτησαν ἐν τῶι περιβόλωι τοῦ ἱεροῦ. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 467, l. 11 et 30.
2. Voir p. 204-206.

l'examen préalable des animaux présentés jusqu'à la consommation de la cérémonie. Sa vigilance était d'autant plus grande qu'il y avait là comme une probation indirecte des mystes. Si les Deux Déesses avaient été offensées par la présence de candidats indignes ou impurs, elles auraient manifesté leur courroux par quelque signe défavorable. Les résultats heureux du sacrifice témoignaient au contraire qu'elles accueillaient avec bienveillance ceux qui se présentaient à l'initiation.

Il n'est pas sans intérêt de réunir ici quelques détails que nous font connaître les inscriptions. Dans trois décrets en l'honneur des éphèbes, il est dit que ceux-ci enlevèrent les bœufs au sacrifice des Mystères [1]. Cette ἅρσις τῶν βοῶν est distincte des combats de taureaux qu'Artémidoros signalait à Éleusis et à Éphèse [2] ; elle avait lieu également à la fête des Proérosia et à celle des Héphæstia et peut-être dans d'autres. Stengel, expliquant en quoi elle consistait, suppose qu'une fois l'animal assommé d'un coup de massue, les éphèbes portaient le corps jusqu'à l'autel où il était égorgé et dépecé [3]. Cette interprétation, bien qu'elle ait trouvé faveur, ne me semble pas acceptable, et je pense que les bœufs étaient enlevés et portés à l'autel encore vivants. En effet, il est rapporté, dans l'un des décrets, que le cosmète, voulant donner l'exemple aux jeunes gens placés sous ses ordres, prit part à l'enlèvement des bœufs et se conduisit virilement, ἐπάνδρως. Le décret relatif aux Héphæstia permettait aux deux cents Athéniens désignés pour cette tâche, de lier ou d'entraver les animaux qu'ils

1. Ἤραντο δὲ καὶ τοῖς μυστηρίοις τοὺς βοῦς ἐν Ἐλευσῖνι τῆι θυσίαι. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 467, l. 100 et l. 79 ; cf. 468 et 469.
2. Artemid. *Oneirocr.*, I, 8.
3. Stengel, *Hermes*, 1895, p. 339.

enlevaient [1]. L'une et l'autre mention, impliquant lutte ou résistance, n'auraient pas de sens si les bœufs avaient été préalablement assommés. La manière dont les éphèbes enlevaient les bœufs du sacrifice reproduit plutôt un antique usage national qu'Euripide a décrit en deux passages [2]. Un tel exercice exigeait de la force et de l'adresse ; il n'était pas exempt de danger, ce qui justifie les éloges accordés aux éphèbes et à leur cosmète, aussi bien que les précautions autorisées par le décret des Héphæstia. Au point de vue rituel, il y avait double avantage ; on supprimait toute résistance de la victime, qui aurait été un signe défavorable, et la gorge de l'animal était tournée vers le ciel, condition prescrite dans les sacrifices aux dieux Olympiens.

L'emploi des chairs des victimes était aussi l'objet de règles minutieuses qui variaient suivant les dieux et la nature des sacrifices. Porphyre, cité par Clément d'Alexandrie, nous apprend qu'à Éleusis certaines parties étaient mises à part pour des raisons mystiques, c'est-à-dire se rattachant à l'histoire de Déméter ou de Coré, mais il n'a pas fait connaître ces raisons, ni quelles étaient les parties prélevées ni ce qu'on en faisait [3]. D'après un scholiaste d'Aristophane, il était interdit d'emporter les viandes des animaux sacrifiés hors de l'enceinte sacrée [4]. Mais elles étaient distribuées aux assistants et consommées sur place ; nous le savons par un témoignage formel. Un décret des Eumolpides atteste que non seulement chacun des membres de la famille avait droit à une portion, sans doute plus forte que celle

1. Τοὺς δὲ βοῦ[ς ἐξεῖναι αὐτοῖς σφ]ίγγουσ[ιν αἴρεσθαι πρὸς τ]ὸν βωμόν. Restitution de Ziehen, *Leges sacræ*, n. 12, l. 30 ; cf. p. 55.
2. Euripid., *Helen.*, v. 1561-1563 ; *Electr.*, v. 813.
3. Clemens Alex., *Strom.*, II, 20.
4. Schol. Aristoph., *Equit.*, v. 282.

des autres, mais qu'ils pouvaient accorder le même privilège à un étranger comme récompense de services rendus [1]. Ce point n'est pas sans importance. Lorsqu'un sacrifice était offert aux divinités infernales, nul ne pouvait goûter aux chairs des victimes, elles étaient entièrement consumées par le feu. Puisqu'il n'en était pas ainsi dans les Grands Mystères et que des portions de viande étaient mangées par ceux qui en avaient le droit, il s'ensuit, semble-t-il, qu'en cette circonstance les Deux Déesses n'étaient pas considérées comme des divinités de l'enfer, mais de l'Olympe. Et c'est bien ainsi que les peint l'hymne homérique, le document le plus ancien qui exprime les doctrines du sacerdoce éleusinien. Déméter a l'Olympe pour demeure, et sa fille elle-même, après avoir séjourné un tiers de l'année auprès de Pluton, retournait auprès de sa mère et au milieu des autres dieux [2]. A Myconos, un sacrifice était offert à Zeus Chthonios et Gé Chthonia pour obtenir de bonnes récoltes ; le règlement permet de manger les chairs des victimes qui leur ont été offertes, mais il prescrit de les consommer sur place, comme à Éleusis [3]. Il s'ensuivrait que les Grecs ne considéraient pas les divinités chthoniennes comme des divinités infernales, et cette distinction entraînait des conséquences dans les pratiques du culte.

Après le repas du sacrifice, les heures qui s'écoulaient jusqu'à la nuit étaient peut-être employées à la visite des lieux saints ; mais nous n'avons pas de renseignement à cet égard.

1. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 149.
2. *Hymn. in Cererem*, v. 484-486.
3. Ὑπὲρ καρπῶν Διὶ Χθονίωι Γῆι Χθονίηι δερτὰ μέλαναι ἐτήσια. Ξένωι οὐ θέμις. Δαινύσθων αὐτοῦ. *Bull. de corr. hellén.*, 1888, p. 461, l. 25. — Michel, 714 ; Dittenberger, 615.

ACTES RITUELS DES MYSTES.

L'initiation a été souvent comparée à un sacrement ; on a pu y voir, avec quelque vraisemblance, un gage de salut, conféré par des signes sensibles et des formules consacrées. Les mystes avaient à accomplir des actes rituels par lesquels ils se liaient aux Déesses d'Éleusis. Avant d'être admis dans la grande salle, ils devaient déclarer solennellement qu'ils avaient satisfait à cette obligation. Il n'est pas surprenant qu'aucun auteur païen n'ait fait la moindre allusion à une cérémonie aussi essentielle. Les Chrétiens seuls en ont parlé, mais d'une manière assez précise pour qu'il n'y ait pas lieu de révoquer en doute l'exactitude de leurs témoignages.

Celui de Clément d'Alexandrie est le plus formel : « Voici quelles sont les paroles convenues pour les mystères d'Éleusis : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris dans la ciste et, après avoir goûté, j'ai remis dans le calathos, j'ai repris dans le calathos et mis dans la ciste [1]. »

Arnobe, sans nommer Éleusis, parle des mystères en général, mais l'exemple qu'il donne est la formule même qu'a citée Clément. Tout est honteux, dit-il, dans les mystères : « Ipsa denique verba quæ rogati, sacrorum in acceptionibus, respondetis : « Jejunavi atque ebibi cyceonem ; ex cista sumpsi et in calathum (r)emisi ; accepi rursus, in cistulam transtuli » [2]. La traduction latine diffère sur quelques points de l'original grec. Le plus important est l'omission du participe ἐγγευσάμενος.

1. Κἄστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· Ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐγγευσάμενος (cod. ἐργασάμενος) ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. Clem. Alex., *Protrept.*, p. 18. Les termes σύμβολον et σύνθημα qui désignent les formules de ce genre indiquent que les mots employés, outre leur sens ordinaire, avaient un sens conventionnel qui échappait aux profanes.

2. Arnob., *Adv. gentes*, V, 26.

Les mots de *cista* et de *cistula* ne désignent pas deux corbeilles de grandeur différente, puisque l'original grec emploie dans les deux cas le même terme κίστη.

Firmicus Maternus parle aussi des mystères en général et la formule qu'il cite est empruntée à ceux d'Attis; mais les détails donnés par l'auteur sont applicables, au moins en partie, aux mystères d'Éleusis : « Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa [1]. » Firmicus Maternus s'est trompé, je crois, sur la valeur de ces formules et sur leur emploi. Ce n'était pas un mot de passe servant aux initiés à se reconnaître entre eux, mais une réponse à la question posée par les ministres du temple (rogati respondetis) ; chacun des récipiendaires déclarait qu'il avait accompli les actes fixés par le rituel.

Cette déclaration était faite une fois pour toutes, au moment de recevoir le sacrement (in sacrorum acceptionibus), à coup sûr avant d'entrer dans la salle du télestèrion, où se consommait l'initiation.

Ce qui importe, c'est de se rendre compte des actes ou des gestes rituels énumérés dans la formule. Pour les deux premiers, le jeûne et l'absorption du cycéon, nous en voyons le sens, grâce à l'hymne homérique. La privation de nourriture à laquelle l'initié se soumettait pendant le jour n'impliquait pas une idée de mortification ; elle avait pour but d'imiter la Déesse, alors que, tout entière à la douleur de sa fille perdue, elle refusa pendant neuf jours, de boire et de manger. Encore à son exemple, le myste rompait le jeûne en absorbant le cycéon. C'était un breuvage qui, déjà du temps

1. Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 18.

d'Homère, était d'un usage fréquent pour les malades, parce qu'il leur donnait à la fois à boire et à manger. L'élément principal était un mélange d'eau et de farine ; parfois, on le relevait en y ajoutant du miel, du vin, du fromage, ou encore une herbe séchée et concassée, βλήχων, sorte de menthe sauvage qui passait pour efficace contre les troubles cardiaques. Le cycéon versé aux initiés avait une composition canonique que Déméter elle-même avait pris soin de fixer : eau et farine, avec addition de βλήχων [1].

Dans la suite de la formule, il n'y a pas à hésiter sur la nature des objets qui servaient à la cérémonie. La ciste est une corbeille d'osier, de forme cylindrique, avec un couvercle plat ou bombé ; le calathos est également une corbeille en osier, mais un peu évasée dans le haut. L'un et l'autre étaient d'un usage fréquent dans la vie quotidienne. On y mettait tantôt des fruits ou des légumes, tantôt des vêtements ou toute autre chose qu'on voulait enfermer et transporter. Ces ustensiles, en somme assez vulgaires, acquirent soudain de la considération en passant au service de la divinité. Le calathos devint une des coiffures de Déméter ; les artistes en décorèrent les parois avec les attributs qui lui étaient consacrés. Enfin, lorsque les Ptolémées transportèrent à Alexandrie une imitation plus ou moins fidèle du culte éleusinien, le calathos porté sur un char que traînaient quatre chevaux blancs tenait la place d'honneur dans la procession [2].

La ciste n'acquit pas une moindre dignité. Plutarque a parlé des cistes mystiques employées dans les Grands Mystères [3]. De ces corbeilles, qui pouvaient atteindre des dimensions considérables, les unes renfermaient les

1. Ἄνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ δοῦναι μίξασαν πιέμεν γλήχωνι τερείνῃ. *Hymn. in Cererem*, v. 208.

2. Callimach., *In Cererem*, v. 1 et sq.

3. Plutarch., *Phoc.*, 28.

ἱερά, de même que dans les mystères d'Andanie : les autres contenaient les objets dont il est question dans la déclaration des mystes, mais qu'ils se gardaient bien de désigner. Clément d'Alexandrie menaçait les païens de les confondre en faisant connaître le contenu de leurs cistes, entourées d'une vénération mystérieuse, et il l'a fait pour les cultes secrets de Dionysos Bassareus, des Corybantes et de Thémis [1]. L'auteur n'a pas mentionné les cistes d'Éleusis, mais, par analogie, il est vraisemblable qu'entre autres objets, il s'y trouvait des gâteaux faits de substances variées et de forme emblématique. La leçon du manuscrit ἐργασάμενος a été corrigée par Lobeck en ἐγγευσάμενος, et tous ceux qui se sont occupés de ce passage, sauf Ch. Lenormant, ont accepté cette correction, qui offre un sens satisfaisant. Dans la seconde partie, le myste déclarait donc qu'il avait goûté aux gâteaux des corbeilles sacrées.

La formule n'en conserve pas moins une allure énigmatique, bien propre à provoquer les inventions ingénieuses des savants qui ont voulu voir partout des symboles. Ch. Lenormant, par exemple, a pensé que ces phrases s'appliquaient à la culture des Champs-Elysées. Voici à quelle interprétation invraisemblable aboutit son exégèse aussi subtile qu'audacieuse : « Ἔλαβον ἐκ κίστης, *j'ai pris dans la ciste* la semence mystique que je devais cultiver ; ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον, après avoir *labouré la terre, j'ai recueilli* la moisson *dans les corbeilles*, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην, et, après cela, *je l'ai remise des corbeilles dans la ciste*, c'est-à-dire que j'ai gardé précieusement pour moi, sans les communiquer aux profanes, les fruits de ma première initiation [2]. »

1. Clem. Alex., *Protrept.*, 22.
2. Ch. Lenormant, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, p. 425.

Schœmann a présenté une interprétation moins hardie. « Peut-être la ciste représente-t-elle la terre d'où l'homme tire sa nourriture ; de la récolte qu'il obtient, il consomme une partie et conserve l'autre dans le grenier (calathos), pour la rendre à la terre comme semence. » Et l'auteur ajoute avec bonne grâce : « Mais on est libre d imaginer bien d'autres choses, avec aussi peu de chance de trouver la véritable explication [1]. »

Le Dr Jevons a usé de cette liberté d'imaginer, mais comme l'avait prédit Schœmann, avec peu de succès [2]. Il s'est inspiré des théories de l'ancienne école anthropologique ; nous voyons reparaître, pour expliquer les actes rituels des mystes éleusiniens, le totémisme combiné avec le sacrifice communiel, inventé par Robertson Smith à l'usage des Sémites.

Si l'on en croyait ce dernier, la forme la plus ancienne du sacrifice aurait été la consommation d'une victime avec laquelle la divinité se serait identifiée. Le Dr Jevons suppose que la renaissance du sentiment religieux, qui se manifesta par la fondation des Mystères, ramena les prêtres d'Éleusis à cette forme primitive du sacrifice et que les mystes croyaient réellement absorber la substance des Déesses auxquelles ils étaient initiés. En effet, le blé et l'orge avaient été les totems du clan éleusinien ; l'esprit des moissons vivait dans les gerbes et, par suite, dans la farine qu'on tirait des grains et dans les gâteaux qu'on en fabriquait. En sorte qu'en mangeant ceux-ci, l'initié s'assimilait les Deux Déesses, qui étaient la personnification anthropomorphique de l'esprit des moissons. On pourrait qualifier ce système de pure rêverie, puisqu'il est impossible de trouver dans les Mystères la

1. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. II, p. 466 de la traduction française.

2. Dr Jevons, *Introduction to the Study of Religion*, analysé dans Farnell, t. III, p. 193-197.

moindre trace d'une pareille croyance. Quant aux prétendus totems du clan éleusinien, il suffira de constater que, malgré des efforts désespérés, on n'a pas réussi à prouver l'existence du totémisme chez les Grecs, et qu'avant eux, dans le monde de la civilisation égéenne, les recherches les plus récentes ont abouti à la même conclusion négative [1]. Comment donc chercher, à l'époque classique, l'influence d'une croyance qui n'existait déjà plus au second millénaire avant notre ère et qui, sans doute, n'a pas existé davantage dans les temps antérieurs ?

Sans recourir au totémisme et au sacrifice communiel, non plus qu'à l'interprétation symbolique, on pourrait chercher une explication plus simple en prenant comme point de départ les paroles de la formule, entendues dans leur sens littéral.

La ciste et le calathos n'ont pas d'autre sens que celui de corbeilles en osier ; ennoblies, il est vrai, par la cérémonie dans laquelle elles figurent, elles ne sont que les récipients qui renferment et dérobent aux yeux les objets qui seront distribués aux mystes. Ces objets étaient, en majeure partie, des gâteaux. Si nous connaissions les ingrédients qui entraient dans leur composition, nous verrions qu'ils ont été choisis parce qu'ils se rattachaient à quelque détail de la vie de Déméter ou de Coré ; les formes diverses qu'on leur donnait rappelaient un des attributs de l'une des Deux Déesses, comme les gâteaux des Haloa et des Thesmophoria ou comme ceux que les Siciliens appelaient *μυλλοί*, qui étaient l'emblème de la fécondité à laquelle elles présidaient.

J'avoue ne pouvoir dire pour quelle raison ces objets passaient de la ciste dans le calathos pour être remis dans la ciste. Néanmoins, nous avons pu dégager la partie essen-

1. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (1910), p. 253.

tielle de l'acte rituel accompli par les mystes : ils avaient bu le cycéon et goûté aux gâteaux de la ciste. Quelle était la portée de cet acte et en quoi concourait-il à l'initiation ? Ils ne s'imaginaient pas avoir absorbé une substance divine ou s'être incorporé quelque parcelle de Déméter ; aucun indice ne permet de supposer qu'une telle croyance ait existé à Éleusis. Mais assurément ils se rendaient compte que le breuvage qu'ils avaient bu, les gâteaux auxquels ils avaient goûté n'étaient pas la même chose que les objets de même aspect et de même nom dont ils usaient dans la vie ordinaire. Le contact de la divinité leur avait communiqué une vertu et des qualités supérieures ; c'étaient des aliments, non pas divins, mais sacrés, à la consommation desquels les Déesses attachaien une grâce particulière. Sacré était le cycéon, parce que Déméter elle-même l'avait bu et en avait prescrit la composition ; sacrés étaient les gâteaux tirés de la ciste, parce qu'ils étaient faits avec le blé et l'orge, dons de la déesse, parce qu'ils avaient été fabriqués par ses ministres, distribués par eux, en son nom et dans son temple.

Dès lors, il est plus facile de comprendre quelles conséquences invisibles résultaient de l'absorption matérielle de ces aliments sacrés et quelle haute valeur il faut attribuer à ce rite dans les cérémonies de l'initiation. De tout temps et en tout pays, les hommes ont cru qu'un lien d'alliance, presque de parenté, se formait entre ceux qui avaient partagé la même nourriture. Avec une nuance un peu différente, lorsque des aliments étaient distribués par un être supérieur, un chef et, à plus forte raison, une divinité, celui qui les acceptait et les consommait se déclarait par là son vassal et son homme lige ; en revanche, il avait droit de compter sur l'appui du suzerain. De là vint aux premiers chrétiens une horreur invincible des viandes offertes aux idoles ; en partageant la nourriture des démons, ils étaient convaincus qu'ils devenaient leurs

sujets et leur possession. Par un effet contraire du même sentiment, les mystes d'Éleusis, en buvant le cycéon, en goûtant aux gâteaux de Déméter, se faisaient les vassaux, les fidèles de la déesse, et celle-ci, en leur offrant ces aliments symboliques, les agréait comme siens et leur assurait la protection qu'un maître doit à ses serviteurs.

Nous devons ici rapprocher de la réponse des mystes une formule analogue qu'a citée le scholiaste chrétien du Gorgias, mais en l'attribuant, par erreur, aux mystères d'Éleusis. « J'ai pris à manger dans le tympanon; j'ai pris à boire dans la cymbale; j'ai porté le κέρνος ; j'ai pénétré dans la chambre nuptiale [1]. » François Lenormant a eu le tort d'accorder trop de valeur à l'assertion du scholiaste et de supposer que cette formule était prononcée dans l'époptie, parallèlement à celle de l'initiation du premier degré [2]. Le tympanon et la cymbale sont les attributs caractéristiques de Cybèle. En vain Lenormant essaie-t-il de justifier sa thèse par une prétendue analogie qui aurait existé entre le spectacle de l'époptie et les données fondamentales des mystères de Sabazios. Il est impossible d'admettre un instant que la religion la plus vénérée de l'Attique ait fait un emprunt quelconque aux cultes d'Attis ou de Sabazios, que les Athéniens ont toujours regardés comme des dieux étrangers et méprisables. Le scholiaste de Platon a fait confusion ; nous pouvons l'affirmer d'autant plus sûrement que Clément d'Alexandrie cite expressément cette même formule comme le symbolon des mystères phrygiens [3], et que Firmicus Maternus ajoute le dernier membre de

1. Ἐν οἷς (les Mystères d'Éleusis) ἐλέγετο πρὸς τῶν μυουμένων ταῦτα· ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον καὶ τὰ ἑξῆς. *Schol. Gorgias.*, 497 c.

2. *Dictionnaire des Antiquités*, Saglio-Pottier, au mot *Eleusinia*, p. 572.

3. Clemens Alex., *Protrept.*, II, 76.

phrase qui manque chez les deux autres auteurs. Il est ainsi conçu : « Je suis devenu le myste d'Attis [1]. »

Il n'y a pas lieu non plus d'hésiter sur la cérémonie du θρονισμός que quelques savants modernes paraissent à tort attribuer à Éleusis [2]. Dion Chrysostome dit, il est vrai, que le postulant était placé sur un trône et que les ministres du culte dansaient autour de lui avant de procéder à l'initiation [3]. Mais l'auteur a négligé de dire à quels mystères il faisait allusion. Platon, heureusement, atteste expressément que cette cérémonie était pratiquée dans l'initiation des Corybantes [4].

Nous pourrons au moins terminer cette partie par un détail rituel que fait connaître une inscription métrique de l'époque romaine. Celle-ci a été composée en l'honneur d'une hiérophantide de Déméter qui avait concouru à l'initiation de Marc-Aurèle et de Commode et qui avait couronné les deux mystes impériaux au début des cérémonies.

Ἥ τε καὶ Ἀντωνῖνον ὁμοῦ Κομμόδῳ βασιλῆας
Ἀρχομένη τελετῶν ἔστεφε μυστιπόλους [5].

Le verbe στέφω a le sens général de *couronner*. Mais déjà, dans la procession de Iacchos, les mystes, aussi bien que les éphèbes et tous ceux qui faisaient partie du cortège, portaient la couronne de myrte. Il s'agit donc ici d'autre chose, des στέμματα, *infulae*, bandeau qui

1. *De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici.* Ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως. Firmicus Maternus. *De errore profan. relig.*, 18. La formule a probablement été introduite dans les mystères phrygiens par imitation de ceux d'Éleusis. Voir p. 138.

2. Aug. Mommsen, *Feste der Stadt Athen.*, p. 457.

3. Dio Chrysost., *Or.*, 12, p. 203 A.

4. Ποιεῖτον δὲ ταὐτὸν ὅπερ οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνωσιν ποιῶσι περὶ τοῦτον ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν. Plato, *Euthyd.*, 7.

5. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1885, p 150.

ceignait le front et d'où pendaient des bandelettes, coiffure sacerdotale, qui marquait la consécration à la divinité. Elle était placée sur la tête de l'initié par un dignitaire du temple. Le sens du geste est facile à saisir. De même que, pour le hiérophante, la prise du bandeau et l'imposition des bandelettes étaient les signes du pouvoir religieux dont il était investi, de même les bandelettes dont le prêtre ou la prêtresse coiffait le myste indiquaient sa condition nouvelle de *fidèle* agréé par les Déesses. Le moment de la cérémonie est fixé par les mots ἀρχομένη τελετῶν. Elle suivait probablement la déclaration du myste qui avait accompli tous les actes rituels exigés ; elle précédait certainement l'entrée dans le télestèrion.

On aimerait à savoir quels sentiments il éprouvait à ce moment décisif. Pour les connaître, nous n'avons rien qui ressemble au récit qu'Apulée a fait de l'initiation de son héros Lucius aux mystères d'Isis, de sa vocation, de son long noviciat, de sa dévotion passionnée pour la déesse. Il sera même prudent de se défier des souvenirs trop vifs qu'a pu laisser cette peinture, et surtout de ne pas chercher à Éleusis quelque chose qui s'en rapproche de trop près. Nous disposons seulement d'un médiocre exercice d'école conservé sous le nom du rhéteur Sopatros. Lui aussi a tenté de décrire l'attente impatiente du myste, ses transports croissant à chaque progrès des cérémonies et l'éclat de sa joie lorsqu'il est enfin initié. Le mélange de banalité et d'exagération, les artifices de rhétorique pourraient mettre en défiance. Mais, en élaguant toutes ces puérilités, nous devons admettre que la participation aux Mystères provoquait un enthousiasme réel, une dévotion, passagère peut-être, mais ardente et sincère envers les Deux Déesses. Nous en avons pour garant le ton sur lequel les auteurs païens, dont on a vu

plus haut les témoignages, ont célébré l'excellence et les effets bienfaisants de l'initiation. L'enthousiasme religieux est ce qui caractérise les mystères d'Éleusis et les distingue de tous les autres cultes helléniques.

Dans les fêtes d'Athènes, même les plus solennelles, les Dionysia, les Panathénées, l'émotion religieuse était absente. A voir se dérouler sur les pentes de l'Acropole la procession grandiose qui allait porter à la déesse, patronne de la ville, le manteau brodé et la couronne d'or, prix de la valeur, les citoyens pouvaient bien ressentir une patriotique fierté de la grandeur d'Athènes et de sa gloire. Mais le souvenir de la victoire d'Athéna sur le géant Encélade les laissait froids, et pourtant c'était là l'objet de toute cette pompe et des cérémonies. Plus populaire, plus joyeuse, la fête des Dionysia n'avait rien non plus qui pût toucher les cœurs : C'était l'anniversaire de l'arrivée du dieu d'Éleuthères, et cet événement, déjà lointain, devait être indifférent pour la foule des assistants. La vieille idole de bois attirait moins leurs regards que les mascarades du cortège. Au théâtre même, le dieu placé dans l'orchestre présidait aux concours lyriques et dramatiques célébrés en son honneur. Mais, parmi les spectateurs, qui donc pensait à lui ? S'ils se passionnaient, c'était pour les chœurs cycliques où les tribus rivales se disputaient le prix ; c'était pour la lutte des poètes tragiques et comiques.

Sans doute, il importait à la cité de s'assurer la protection d'Athéna et de Dionysos, en leur rendant au jour fixé les honneurs qui leur étaient dus. Mais lois et décrets y avaient pourvu ; au besoin, chacun était prêt à voter les mesures nécessaires pour en rehausser la magnificence. Le devoir de piété officielle accompli, il se tenait quitte envers eux ; pour lui-même, il n'avait rien à leur demander, rien à espérer, comme les dieux n'avaient rien à lui promettre. Aussi, sans cesser d'être

un hommage rendu à Dionysos et Athéna, les deux fêtes tendaient à devenir moins une manifestation du sentiment religieux qu'une série de divertissements offerts aux habitants de la cité et à la foule des étrangers.

La religion d'Éleusis a eu cette immense supériorité qu'elle s'est adressée à l'individu et non à la communauté, qu'elle a mis en mouvement chez lui les ressorts les plus puissants, la crainte et l'espérance, la confiance en la divinité. Dès le début, le néophyte n'était plus perdu dans la masse des citoyens, pour laquelle le héraut adressait à Athéna ou à Dionysos des vœux généraux de prospérité et de protection collective. Il se sentait un privilégié, l'objet de l'attention particulière des Deux Déesses. C'était lui que touchaient les cérémonies, directement, personnellement ; et il s'agissait de ses intérêts les plus chers, de sa destinée après la mort. Des familles sacrées l'avaient admis à connaître quelques-uns des secrets divins, ignorés des profanes, dont elles avaient le dépôt ; elles l'avaient préparé à ce grand acte de l'initiation par une série d'observances, par des lustrations répétées où chacun des mystes individuellement effaçait ses souillures ; l'heure approchait des révélations plus claires, plus complètes, et déjà l'accomplissement des actes rituels le plaçait sous la protection des Deux Déesses. Et quelles déesses ! Leur bonté égalait leur puissance. L'agriculture et la civilisation en étaient les marques visibles. En se donnant à elles, que ne pouvait-il espérer de leur appui tutélaire, lorsqu'il lui faudrait descendre dans ce monde inférieur où elles étaient souveraines ? N'était-ce pas Déméter elle-même qui avait invité les mortels à se confier en elle, qui leur avait enseigné les cérémonies grâce auxquelles ils jouiraient d'un sort privilégié dans l'autre vie ? Comment douter qu'elle fût trouvée fidèle en ses promesses ? De telles espérances

étaient propres à échauffer le cœur des mystes, au moment où ils allaient pénétrer dans la salle des initiations. L'effort même qu'il avait fallu faire pour s'y présenter dignement en relevait le prix. La longueur de la préparation, la multiplicité des pratiques, le jeûne et la retraite des derniers jours, les stations de la Voie sacrée, les chants et les cris répétés de Iacchos, enfin les premières cérémonies auxquelles ils avaient participé dans l'intérieur du péribole, tout cela avait provoqué chez eux une excitation à la fois physique et morale qui redoublait leur ferveur.

Ces dispositions font comprendre l'impression extraordinaire que les initiés éprouvaient dans le télestèrion. Il n'est pas besoin de supposer, comme on l'a fait souvent, que l'illusion était produite par une machinerie compliquée ou les artifices de la mise en scène ; c'étaient les spectateurs mêmes qui la créaient en eux. L'exaltation du sentiment religieux suppléait à la pauvreté des moyens matériels. N'y eût-il que des mannequins grossiers pour simuler les mystérieuses apparitions, des tableaux sommairement brossés pour figurer les régions de l'autre monde, les initiés, le cœur échauffé par leur premier contact avec les Deux Déesses, dans une attente tout ensemble anxieuse et confiante, croyaient y voir des monstres effrayants ou des divinités secourables, ils croyaient parcourir réellement le monde des enfers et suivre la route qui les conduirait à un séjour fortuné.

CHAPITRE XVI

Révélations faites aux initiés dans le télestèrion. — Discussion d'un passage mal compris de Thémistius. — Le voyage des mystes aux enfers d'après les allusions des auteurs païens. — Examen des textes de Platon relatifs aux apparitions et aux deux routes du monde souterrain. — Un témoignage de Lucien. — Rapprochement avec le roman d'Apulée. — Objections de M. Farnell.

Passage des mystes dans les Champs Élysées. — La chapelle de l'anactoron où sont enfermés les Objets Sacrés. — Ils sont montrés solennellement par le hiérophante. — Conjectures sur ce qu'étaient les Objets Sacrés.

La comédie des *Grenouilles*.

Comment les dispositions du télestèrion peuvent se prêter aux spectacles de l'initiation.

Les mystes une fois unis à Déméter par les rites dont la formule étudiée plus haut constatait l'accomplissement, il leur était permis de pénétrer dans la salle des initiations (τελεστήριον). C'était là que la déesse, en vertu du pacte qui désormais les liait à elle, leur révélait les secrets des régions d'outre-tombe et les munissait des moyens qui devaient assurer leur salut dans cette redoutable épreuve. Telle était la croyance générale. Elle s'était affirmée par la légende d'Héraclès, déjà répandue au cinquième siècle. Dans une tragédie d'Euripide, le héros, de retour des enfers, déclare qu'il a réussi parce qu'il avait vu les Mystères [1]. Un témoin plus explicite, l'auteur de l'*Axiochos*, n'était pas moins affirmatif : « C'est ici, rapporte-t-on, qu'Héraclès et Dionysos furent initiés avant de descendre dans la demeure d'Hadès et ce fut de la déesse d'Éleusis qu'ils reçurent la hardiesse de

1. Τὰ μυστῶν δ'ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών. Eurip., *Herc. fur.*, v. 613.

tenter cette entreprise audacieuse [1]. » Ces exemples héroïques donnaient confiance aux mystes ; ils se présentaient, convaincus que, pour eux aussi, l'initiation ne serait pas moins efficace et que, grâce à elle, ils pourraient mener à bonne fin ce terrible voyage aux enfers. Quel spectacle, quel enseignement trouvaient-ils dans le télestèrion, qui justifiât leur attente ?

Dans l'indigence de renseignements, on a fait grand abus d'un passage de Thémistius et pris pour des réalités les métaphores du rhéteur. Celui-ci compare les services que son père a rendus aux novices qui s'efforcent de comprendre Aristote avec ce que font les ministres des différents cultes pour ceux qui désirent avancer dans la connaissance des choses divines. Après avoir dit qu'Aristote avait enveloppé sa philosophie de ténèbres de peur qu'elle ne fût souillée et profanée par les regards du vulgaire, il ajoute en adressant la parole à son père : « Pour toi, après avoir discerné les plus dignes, tu dissipais en leur faveur l'obscurité et tu ôtais leurs voiles aux statues. En s'approchant du sanctuaire (τοῖς ἀδύτοις) le néophyte se sentait saisi de frisson et de vertige ; en proie au trouble et à l'incertitude, il n'osait s'avancer d'un pas ni se résoudre à entrer. Mais quand le prophète ouvrait les propylées du temple et enlevait les vêtements de la statue après l'avoir frottée et lui avoir rendu sa beauté, quand il montrait à celui qu'il initiait le marbre resplendissant et inondé d'une lumière divine, alors l'obscurité et les nuages se dissipaient, l'intelligence semblait sortir de l'abîme ; au lieu des ténèbres qui l'enveloppaient, elle se remplissait de lumière ; Vénus assistait le dadouque et les Grâces participaient à l'initiation [2]. »

1. Τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἅιδου πρότερον λόγος ἐνθάδε μυηθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. *Axiochos*, 13.

2. Themistius, *Or.* 20, p. 288, éd. Dindorf.

Ch. Lenormant et, à sa suite, quelques archéologues ont pris au pied de la lettre le développement de Thémistius et transformé ses fleurs de rhétorique en statues réelles qu'auraient contemplées les initiés. « On peut, je crois, conclure sans hésiter de cette dernière phrase qu'une apparition de Vénus faisait partie des spectacles d'Éleusis, et, de même que la vue de la statue de Déméter inaugurait la représentation, qu'elle se terminait par l'intervention de Vénus, au moment où l'on voulait que l'extase de l'initié arrivât à son comble [1]. »

Si l'on relit avec attention le passage de Thémistius, on verra que le but de l'auteur est de présenter son père comme l'initiateur, le révélateur des mystères philosophiques d'Aristote, mais la plupart des comparaisons ne sont pas empruntées au culte d'Éleusis. Le brillant commentateur du philosophe est d'abord un prophète qui encourage le disciple à s'approcher du sanctuaire d'où partent les réponses du dieu (ἄδυτον), ce qui convient mieux à un temple à oracles, comme celui de Delphes, qu'à Éleusis. Il y ajoute les fonctions du ministre qui entretenait les statues divines ; après les avoir dépouillées de leurs vêtements, il les frottait de différentes poudres et, par des soins minutieux, leur rendait la propreté et l'éclat. Par une exagération oratoire, il suppose qu'il les présentait en cet état de nudité à ses élèves ; dans la pratique, ç'aurait été une audace impie et sévèrement châtiée. Quelle erreur d'appliquer cette allusion à la statue de Déméter et d'en induire qu'à leur entrée dans le télestèrion les mystes contemplaient l'image de la déesse dépouillée de ses vêtements ! Enfin, le rhéteur emprunte quelques termes à la comparaison, devenue banale, entre l'étude de la philosophie et la connais-

1. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXIV (1861), p. 411.

sance des Mystères. L'élève devient un initié ; le professeur qui porte la lumière dans les ténèbres d'Aristote est qualifié naturellement de dadouque. Quant à Aphrodite et aux Grâces qui l'assistent dans son ministère, elles n'ont joué aucun rôle dans les nuits de l'initiation ; elles viennent dans la phrase pour la relever d'une allure poétique, et Thémistius a voulu tout simplement dire que son père éclaircissait les obscurités d'Aristote d'une manière pleine de charme et de beauté.

Par conséquent, ni statue de Déméter dépouillée de tout vêtement, ni apparition de Vénus et des Grâces ; elles n'ont existé que dans les métaphores du rhéteur et dans l'imagination des archéologues qui ont cru les reconnaître sur des peintures de vases.

Le voyage des mystes à travers les régions du monde inférieur, figurées dans le télestèrion, est un fait généralement admis. Le plus souvent, on le rattache au drame mystique et on suppose que les assistants, à la suite de Coré, descendaient dans le royaume infernal, dont ils prenaient ainsi connaissance. C'est à tort, à mon avis. Car la représentation du drame de Déméter et de Coré est un rite des Mystères, célébré pour lui-même, indépendant de l'initiation proprement dite. Celle-ci s'achève dans le télestèrion par des spectacles et des auditions qui ont pour objet de donner aux initiés la connaissance directe des régions où ils descendront après la mort et de leur fournir des garanties positives du sort privilégié qui leur a été promis.

Il n'est pas surprenant qu'en une telle matière le silence ait été observé plus rigoureusement encore que sur les autres parties, et qu'aucun auteur païen n'ait parlé formellement de la descente aux enfers. Toutefois, il y a dans quelques textes des allusions ; en les rapprochant, en les comparant, nous ne devons pas désespérer

d'aboutir, même sur ce point, à quelque certitude.

Le passage le plus célèbre est un texte de Plutarque, maintes fois cité, dans lequel est développée une comparaison entre l'initiation et la mort. « L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux Grands Mystères. Le mot et la chose se ressemblent ; on dit τελευτᾶν et τελεῖσθαι. Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble ; le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses ; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les Mystères, une couronne sur la tête ; il vit avec les hommes purs et saints ; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'écraser et se presser dans le bourbier et les ténèbres et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas [1]. »

1. Τότε πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. Δι' ὃ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. Πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι· εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, ῥῖκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τε θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς, ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν, ἐμμένοντα. (Stob., *Floril.*, t. IV, p. 107, édit. Meineke ; Plutarch., fragm., t. V, p. 9, édit. Didot); cf. une autre comparaison entre l'initiation et l'étude de la philosophie dans le traité de Plutarque, *De profect. in virt.*, 10, Mor. éd. Didot, p. 97.

Il ne faudrait pas prendre trop à la lettre la description que Plutarque a faite des épreuves des initiés. Il veut donner une plus vive idée des angoisses de l'âme à l'approche de la mort ; on sent que l'auteur se laisse emporter par la comparaison et force les expressions. En faisant la part de l'amplification, on dégage cependant le fait d'un spectacle comprenant deux parties opposées. Dans la première, c'était la descente aux enfers, les ténèbres, les figures de monstres qui frappaient l'initié de terreur ; dans la seconde, c'était l'arrivée au séjour des immortels, avec de riantes prairies et une lumière sereine.

Le rhéteur Aristide, dans son discours sur Éleusis, a résumé, avec autant de précision que le permettait l'art de la rhétorique, la double impression produite par ce contraste : « Éleusis est un sanctuaire commun à toute la terre, et de toutes les choses divines que possèdent les hommes, c'est à la fois celui qui provoque le plus les frissons et celui qui donne le plus la sérénité [1]. »

Il est aussi question, dans le passage de Plutarque, des apparitions divines qui inspiraient aux mystes un respect religieux (*σεμνότητας φασμάτων ἁγίων*). D'autres auteurs, d'assez basse époque, Dion Chrysostome, Aristide, Himérius, en ont fait mention. Proclus parle des emblèmes et des apparitions qui frappaient l'imagination et disposaient à ressentir plus vivement les impressions des cérémonies [2]. Ces visions mystérieuses, tantôt terrifiantes, tantôt rassurantes, se montraient pendant le passage des mystes dans le télestèrion. Chercher ce

1. Κοινόν τι γῆς τέμενος ἡ Ἐλευσὶς καὶ πάντων ὅσα θεῖα ἀνθρώποις ταὐτὸ φρικωδέστατον καὶ φαιδρότατον. Aristid., *Eleusin.*, p. 256.

2. Ὥσπερ ἐν ταῖς τελεταῖς τῶν ἀρρήτων φασμάτων δείξεις καὶ τὰ σύμβολα καταπλήττοντα τοὺς τελουμένους ἐπιτηδειοτέρους αὐτοὺς καθίστησι καὶ συμπαθεστέρους πρὸς ὅλην τὴν τελετήν. Proclus, *Comment. in Platonis rempubl.*, éd. Pitra, p. 142.

qu'étaient ces φάσματα, des statues, des mannequins, des toiles peintes ou des jeux de lumière, serait chose vaine, vu le manque absolu d'indications. Il serait imprudent de vouloir y suppléer en cherchant sur les vases la reproduction de quelqu'une de ces scènes dont Aristide et Proclus disent qu'il était défendu de parler (ἄρρητα) ; en offrir une image aux yeux aurait été une violation du secret encore plus criminelle. Contentons-nous de savoir que l'illusion était produite, sans pouvoir dire par quels moyens matériels.

Platon, lui aussi, a fait allusion à ces apparitions de la veillée mystique. Dans un passage célèbre du *Phèdre*, il expose sa théorie des Idées ou des Essences, que l'âme a contemplées pendant une vie antérieure et dont elle conserve le souvenir, alors qu'elle est enfermée dans le corps. Pour faire saisir à ses lecteurs ce qu'était cette vision, assez difficile à s'imaginer, il la montre analogue à un fait qu'ils connaissaient : les apparitions (φάσματα) des Mystères. La comparaison n'est pas formulée expressément. Portant sur un détail précis de l'initiation, elle aurait pu être regardée comme une violation du secret religieux et devenir dangereuse pour l'auteur. Les procès d'Eschyle et d'Alcibiade, ainsi que la défiance soupçonneuse des Athéniens sur tout ce qui touchait à ce sujet, l'invitaient à une prudente réserve. Aussi s'est-il gardé de toute mention précise; il ne désigne pas Éleusis ni ses mystères, mais les expressions sont choisies de manière à ramener sans cesse l'esprit vers cette idée que l'apparition des Idées, dans la demeure des dieux, produisait sur les âmes une impression analogue à celle qu'éprouvaient les mystes à la vue des apparitions du télestèrion. La vision matérielle dont ils avaient alors été les témoins pouvait aider les lecteurs à concevoir cette autre vision, toute spirituelle, dont ils avaient joui dans

une vie précédente, alors qu'ils n'étaient pas encore enfermés dans une enveloppe corporelle. Nous rencontrons d'abord les mots τελετή et ὠργιάζομεν, qui pourraient s'appliquer également aux cérémonies orphiques ou dionysiaques, mais le terme φάσματα paraît avoir été employé spécialement pour les apparitions de la veillée sacrée, et les verbes μυούμενοι et ἐποπτεύοντες ne conviennent qu'aux mystes et aux époptes d'Éleusis.

« Il nous fut donné de voir la beauté (des Idées) dans tout leur éclat, alors que, mêlées à un chœur fortuné, nos âmes à la suite de Zeus, comme les autres à la suite des autres dieux, contemplaient cette vision bienheureuse et étaient admises à ce qu'il est permis d'appeler la plus heureuse des initiations. Nous en célébrions les saintes cérémonies, étant nous-mêmes dans un état parfait, exempts des maux qui nous attendaient dans l'avenir ; nous contemplions, comme des mystes et des époptes, des apparitions parfaites, simples, immobiles, bienheureuses, dans une pure lumière, purs nous-mêmes, n'étant pas encore enfermés dans ce tombeau que nous appelons le corps et que nous portons partout avec nous, comme l'huître le fait de la coquille qui l'emprisonne [1]. »

Ch. Lenormant, dans son commentaire sur ce passage, a eu le tort de trop presser la prose ondoyante de Platon et de vouloir extraire de phrases, à dessein maintenues dans le vague, des renseignements précis sur les détails de l'initiation. « Les apparitions y seront *entières*

1. Κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν, ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. Plato, *Phædr.*, 30.

(ὁλόκληρα) ; donc, dans les mystères, on ne montrait souvent qu'une partie des figures, ou bien il y en avait de mutilées ou d'incomplètes comme les Hermès ; elles seront *simples et claires* (ἁπλᾶ) ; donc les apparitions éleusiniennes devaient être quelquefois compliquées et surchargées d'attributs incompréhensibles ; elles seront *immuables* (ἀτρεμῆ) ; donc, à Éleusis, ces apparitions se succédaient les unes aux autres. Ces qualités d'*entières*, de *simples* et d'*immuables*, les rendront bien autrement dignes de cette épithète de *bienheureuses* ou plutôt de *béatifiques* (εὐδαίμονα φάσματα) que revendiquaient les apparitions d'Éleusis [1]. »

Ce raisonnement, à l'apparence rigoureuse, défigure par une trop grande ingéniosité la pensée du philosophe. Celui-ci a voulu dire que les révélations les plus instructives qui puissent être faites aux hommes, telles que les apparitions des Mystères, sont incomplètes et fugitives en regard des vérités que l'âme a contemplées avant d'être enfermée dans le corps, Mais, tout en marquant la distance qui sépare ces deux ordres d'apparitions, Platon les a comparées, et le fait même qu'il les a rapprochées prouve qu'il leur reconnaissait une qualité commune. A des degrés fort inégaux, les unes et les autres procuraient à l'homme une connaissance directe des réalités divines, connaissance qui ne résultait pas du raisonnement, mais de l'intuition. Comme les apparitions du monde céleste donnaient aux âmes, sans effort et sans empêchement, la pleine notion des Idées éternelles, dont le souvenir ne devait plus s'effacer, de même, dans un cercle plus restreint et par une vue moins claire, apparaissaient aux mystes les divinités du monde inférieur, menaçantes ou secourables ; en un instant, ils

1. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXIV (1861), p. 373.

voyaient des yeux du corps ce qu'aucune science humaine n'aurait pu leur apprendre. Si l'on tient compte des allusions que j'ai citées plus haut, telle est la conclusion qu'il est permis, sans trop de subtilité, de tirer du passage du *Phèdre*, sur l'importance et le rôle des φάσματα dans l'initiation.

Peut-être y a-t-il une autre allusion aux scènes du télestèrion dans le *Phédon*, lorsque Platon, retraçant les courses de l'âme descendue aux enfers, insiste sur les complications de la route et la nécessité d'un guide. « Ce chemin n'est pas tel que l'affirme le Télèphe d'Eschyle, car il dit que le chemin qui conduit à la demeure d'Hadès est *simple ;* et il me paraît qu'il n'est ni simple ni unique ; s'il l'était, il n'y aurait pas besoin de guides ; car nul ne se tromperait de chemin, s'il n'y en avait qu'un ; au contraire, il me semble qu'il y a beaucoup de bifurcations et de détours, comme je le conjecture d'après ce qui se pratique ici dans nos cérémonies (ἀπὸ τῶν ὁσίων τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε τεκμαιρόμενος λέγω)[1]. » Platon a voulu marquer les divers degrés de certitude que l'homme peut atteindre sur ce qui suivra la mort. Sans doute, la philosophie est en état de démontrer que l'âme ne périt pas en même temps que le corps ; mais au delà, sur sa destinée, sur la nature des régions où elle se rend, la raison est impuissante, et il n'y a plus que conjectures. Les plus probables sont suggérées par les cérémonies religieuses. Mais Platon s'est bien gardé de désigner clairement celles auxquelles il faisait allusion et il a exprimé sa pensée par des termes trop généraux pour être précis. Ἐνθάδε peut signifier *ici-bas* ou *dans notre pays*, en Attique. Les mots ὁσιά τε καὶ νόμιμα pourraient s'appliquer aux cérémonies qui accompagnent

1. Plato, *Phædo*, 57.

les funérailles ; mais, dans ce que nous en connaissons, rien ne se rapporte au sort qui attend l'âme, ni au voyage des enfers. Je ne crois pas non plus que Platon ait songé aux Orphiques ; l'expression νόμιμα, que Proclus, dans son commentaire, a traduite par πατρικοὶ θέσμοι [1], convient moins aux pratiques d'une secte privée qu'aux cérémonies d'un culte de l'État, transmises par les ancêtres. Il me semble plutôt que l'auteur avait en vue les spectacles offerts aux initiés, dans le télestèrion ; il le fait entendre, sans le dire expressément, observant la réserve que rendait nécessaire un sujet aussi compromettant. Si l'on admet la conjecture que je propose, il s'ensuivrait que, dans le télestèrion, les initiés voyaient des choses qui les instruisaient sur les chemins des enfers et sur la route à suivre.

Platon a été plus précis dans le *Gorgias*. Il y parle « du carrefour, d'où partent les deux routes, l'une qui conduit aux îles des Bienheureux et l'autre au Tartare » [2]. Les vers de Virgile nous ont rendu si familière cette idée des deux routes que nous sommes portés à croire que, de tout temps, elle a été courante dans l'antiquité. Il n'en est rien. Il semble, au contraire, que les anciens l'aient considérée comme une acquisition de grand prix. Les Pythagoriciens attachaient une valeur mystique à la lettre Y, parce que sa forme reproduisait en abrégé l'image du carrefour infernal. Les tablettes orphiques, dont il sera parlé plus loin [3] ont insisté sur cette notion. Le point critique était marqué par un cyprès blanc. Le fragment du rituel, gravé sur la lamelle d'or de Pétilia, recommande au mort de ne pas s'approcher de la source qui coule à la gauche du cyprès. La tablette de Thurii insiste davantage. C'est d'abord un

1. Proclus, *Comment. in Platonis rempubl.*, éd. Pitra, p. 372.
2. Plato, *Gorgias*, p. 524, 425-430.
3. Voir p. 425-430.

extrait du rituel : « Lorsque ton âme aura quitté la lumière du soleil, *prends à droite.* » Puis un ami lui répète cette indication si importante : « Adieu, adieu, *prends à droite,* vers les prairies et les bois sacrés de Proserpine. » Et encore, les trois tablettes de Crète indiquent au mort la source qui coule à *droite* du cyprès. Ces pièces, étant ensevelies avec le mort, n'étaient vues de personne et ne découvraient pas aux profanes les secrets de la doctrine. Platon était tenu à plus de réserve. Dans le *Phèdre,* il signale les bifurcations qui rendent un guide nécessaire ; dans le *Gorgias,* il désigne bien les deux routes, mais sans aller jusqu'à dire laquelle il faut prendre, la gauche ou la droite, point capital sur lequel insistaient les tablettes orphiques. Le silence de Platon se comprend si c'était là une des révélations précises faites aux initiés[1].

A s'en tenir aux données qui résultent de tous ces

1. La conception de la double route, qui suppose une connaissance précise de la géographie des enfers, paraît avoir pris naissance en Égypte. Elle ne se trouve pas dans le Livre des Morts, mais dans un groupe plus ancien de sarcophages, récemment découverts à El-Bersheh (*Catalogue du Musée du Caire*. Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire,* t. I, fasc. 2, pl. 55, 56, 57). Dans le fond du sarcophage, on avait peint, à l'usage du mort, le tracé des deux chemins avec leurs détours. les obstacles à franchir, les dangers à éviter ; une ligne bleue indiquait le canal sur lequel la barque du défunt devait s'engager pour aboutir à la salle où trônait Osiris ; la couleur rouge signalait la route dangereuse qui l'aurait mené aux lacs de feu et aux fournaises. On sait que Pythagore avait longtemps séjourné dans les sanctuaires de l'Égypte et beaucoup appris de leurs prêtres. Sans copier complètement leur topographie si compliquée des enfers, il est possible qu'il lui ait emprunté la notion plus simple de la bifurcation des deux routes, notion qui fut en honneur chez ses disciples et chez les Orphiques. Les deux allusions du *Gorgias* et du *Phédon* autorisent à supposer que les Mystères d'Éleusis avaient puisé à la même source l'idée de la bifurcation (σχίσις) et que la vue des deux routes était une des révélations faites aux initiés dans la salle du télestèrion.

témoignages, forcément vagues et imprécis, par crainte d'indiscrétions coupables et dangereuses, il est permis déjà d'affirmer que, dans la nuit de l'initiation, il y avait des apparitions (φάσματα), il y avait passage des ténèbres à la lumière [1], succession de la crainte et de la sérénité. La réunion de ces éléments suggère la supposition que les initiés voyaient les régions de l'autre monde, ses habitants et la route qui devait les conduire en présence des maîtres de l'enfer. Cette hypothèse, assez vraisemblable par elle-même, trouve une confirmation dans un dialogue de Lucien. Deux personnages descendus aux enfers sont plongés dans les ténèbres. L'un d'eux s'adresse à son compagnon. « Dis-moi, Cyniscus, toi qui as été initié aux mystères d'Éleusis, ne trouves-tu pas que les choses d'ici ressemblent à celles de là-bas ? — Tout à fait, mais voici comme dadouque une femme avec des torches, qui s'avance d'un air farouche et menaçant, ce doit être une Furie [2]. » Fr. Lenormant a contesté la valeur de ce témoignage en prétendant que la ressemblance se bornait à un bien petit détail ; les ténèbres et les flambeaux du dadouque et de la Furie [3]. Mais que l'on reprenne les mots qui précèdent ; on verra que Cyniscus affirme une similitude complète entre ce qu'il voit aux enfers et ce qu'il avait vu autrefois dans l'initiation d'Eleusis.

Depuis longtemps, on a rapproché le voyage des mystes dans le télestèrion et la grande veillée, pendant laquelle Lucius, le héros du roman d'Apulée, fut initié aux mystères d'Isis.

« Accessi confinium mortis et calcato Proserpinæ limine vectus per omnia elementa remeavi. Nocte media vidi

1. Dio Chrysost., *Or.*, XII, p. 387, éd. Reiske : σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλὰξ γενομένων.
2. Lucian., XVI, 22.
3. *Dictionnaire des Antiquités*, Saglio-Pottier, Eleusinia, p. 577.

solem candido coruscantem lumine. Deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo [1]. »

Témoignage dont aucun savant n'a mis en doute la valeur et la sincérité, mais dont aucun n'a pu donner jusqu'ici une explication complètement satisfaisante [2]. Lucius, en effet, a raconté son initiation, mais il ne pouvait en divulguer tous les détails sans sacrilège. Il en parle donc à mots couverts, suffisants pour ceux qui avaient passé par les mêmes épreuves, mais obscurs pour les profanes. Qu'il y ait des similitudes entre les révélations de la nuit mystique d'Éleusis et celles que rapporte Apulée, cela n'est pas douteux ; et il n'y a là rien de surprenant, puisque les unes comme les autres dérivent de la religion égyptienne. Mais les différences sont grandes, et il faut en tenir compte. L'initiation des confréries isiaques n'a pas lieu à des dates fixes et pour une troupe nombreuse ; elle est individuelle, et la déesse elle-même en marque le moment dans un songe. Et puis Lucius lui-même n'est pas un initié ordinaire ; il est destiné à entrer dans la sainte milice. Sa vocation sacerdotale a été déterminée par un ordre formel d'Isis, entretenue par les apparitions nocturnes et les paroles de la déesse, guidée par les instructions affectueuses du prêtre qu'elle lui a désigné comme son père spirituel. La ferveur du néophyte, sa vie ascétique, son assistance prolongée aux offices divins, ses longues stations dans le temple où il médite en contemplant la statue d'Isis, sa tendresse filiale pour sa protectrice qui lui apparaît en songe à plusieurs reprises et lui promet une vie immortelle, tout cela est inspiré par un mysticisme qu'a développé chez les Isiaques le zèle de

1. Apul., *Metamorph.*, XI, 23.

2. Après l'ouvrage bien connu de M. Lafaye, *Sur le culte des divinités d'Alexandrie*, 1884, le meilleur travail et le plus complet sur cette partie du livre d'Apulée est la dissertation de M. K. H. E. de Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, Leyde, 1900.

la propagande, mais qui est étranger à l'esprit hellénique. Et enfin, Lucius ne s'en tient pas là ; il devient le membre, l'un des chefs d'une confrérie religieuse qui lui tient lieu de famille ; une vie nouvelle commence, tout entière sous la protection d'Isis et consacrée à son service. Dans cette formation d'un apôtre que l'auteur s'est proposé de glorifier, il faudrait pouvoir distinguer les traits réels qu'il a tirés de sa propre expérience et ce que la forme du roman lui a permis d'ajouter par surcroît et de grandir, afin d'attirer les adeptes à sa foi.

Les choses se passaient plus simplement pour les mystes d'Éleusis dont la troupe nombreuse, dans la nuit du 21 Boédromion, parcouraient le télestèrion. L'initiation était dans leur vie un événement considérable, propre à exalter leur foi en Déméter et dans ses promesses, mais non le début d'une existence nouvelle. Ce qu'on peut regarder comme certain, c'est que dans l'initiation des Isiaques, de même qu'à Éleusis, il y avait une descente aux enfers et l'apparition de figures divines. Mais il serait imprudent d'instituer un parallèle suivi entre les cérémonies des deux initiations et surtout de chercher à compléter les unes par les autres.

Nous devons ici dire quelques mots de deux objections de M. Farnell dans son récent ouvrage sur Déméter. L'une est d'ordre moral. Les Grecs, dit-il, n'étaient point tourmentés, comme l'a été le moyen âge, par les terreurs de l'enfer [1]. Sans doute ; mais, surtout à l'époque où les Mystères d'Éleusis prirent une grande extension, ils étaient préoccupés du sort qui attendait l'homme après la mort et des moyens de l'améliorer. Polygnote avait peint dans la Lesché de Delphes un tableau des enfers et de leurs supplices ; le même sujet a été souvent traité par les

1. Farnell, *The Cults of the Greek States*, t. III, p. 193.

peintres, au siècle de Démosthènes [1] et plus d'un dialogue de Platon atteste à quel point les hommes de son temps en avaient le souci. Cette hantise des peines futures explique à la même époque le succès des Orphéotélestes et des remèdes qu'ils débitaient pour assurer l'impunité aux riches coupables. Plus sérieux que ces charlatans, les véritables Orphiques avaient composé pour leurs adhérents et faisaient circuler dans leurs sociétés un poème, dont le titre est assez significatif : la *Descente dans la demeure d'Hadès*, Κατάβασις εἰς Ἅδου. Le grand attrait des Mystères d'Éleusis fut la promesse qu'ils firent aux initiés d'un sort bienheureux dans l'autre monde ; il importait donc de le faire connaître aux fidèles, et la vue des enfers était un élément nécessaire de l'initiation.

En un autre endroit, M. Farnell réduit cet enseignement à un simple chœur de danse mimétique et il repousse absolument l'hypothèse qu'il y ait eu des tableaux peints figurant certaines parties ou certains monstres de l'enfer, ou une machinerie, même rudimentaire, pour les φάσματα dont parlent Platon et les auteurs cités ci-dessus. « Non seulement, dit-il, nous n'avons pas de raison de supposer que de telles choses existaient à Éleusis, mais nous avons une raison pour supposer qu'il n'y en avait pas. Dans les comptes si soignés de 328, il n'y a pas mention d'une seule dépense pour une peinture ou une machine [2]. » L'argument, quoiqu'aboutissant à une conclusion négative *e silentio*, pourrait faire impression, parce qu'il s'appuie sur un document. Mais il repose sur une erreur. Il est aisé de le démontrer. La stèle sur laquelle les comptes ont été gravés, a été brisée en trois morceaux ; celui du haut et celui du bas ont été retrouvés, mais non celui

1. Demosth., *Contra Aristogit.*, I, 52.
2. Farnell, p. 182.

du milieu[1]. La partie supérieure de la colonne de gauche, composée de 77 lignes, comprend la première prytanie et la seconde presque complète. La partie inférieure (l. 77-113) commence avec la fin de la quatrième prytanie et contient la cinquième en entier. Dans le fragment intermédiaire, qui n'a pas été retrouvé, on aurait eu les dernières lignes de la seconde prytanie, la troisième au complet, et le commencement de la quatrième. La célébration des Mystères avait lieu pendant la troisième prytanie ; c'est à cette date qu'auraient été inscrites les dépenses, s'il y en eut cette année-là, qui furent faites pour renouveler le matériel du télestèrion ou le réparer en vue de l'initiation. Cette partie du marbre ayant disparu, il n'est pas permis d'affirmer, comme l'a fait M. Farnell, qu'aucune mention de ce genre ne figurait dans les comptes de 328. La constatation matérielle, qui vient d'être faite, enlève toute valeur à son objection.

LES OBJETS SACRÉS (τὰ ἱερά)

De la région de la terreur, les mystes passaient dans les riantes prairies des Champs-Élysées, éclairées d'une lumière merveilleuse ; ils y voyaient une image du séjour fortuné que les Deux Déesses avaient promis à leurs fidèles. Le voyage aboutissait à la contemplation des Objets Sacrés, qui était le terme de l'initiation. Pour cette dernière partie, les documents dont nous disposons et qui n'ont pas encore été rapprochés, permettront d'en parler avec plus de certitude. C'était l'acte le plus solennel. De là dérivait le titre du hiérophante (ὁ ἱερὰ φαίνων) et celui des deux hiérophantides qui, probablement, l'assistaient en cette circonstance. Comme je l'ai montré dans

1. Dittenberger, *Sylloge*, 587.

un chapitre précédent, une série de textes littéraires et épigraphiques, qui vont du cinquième siècle à l'époque impériale, ne laisse aucun doute sur le sens de l'expression τὰ ἱερά. Ce sont les Objets Sacrés qui étaient transportés d'Éleusis à Athènes le 14 Boédromion et reconduits à Éleusis, sous la conduite de Iacchos, dans la journée du 19-20. Nous avons dit, à ce propos, quels honneurs leur étaient rendus pendant cette double procession et quelles précautions étaient prises pour les dérober aux regards des profanes.

Au retour d'Athènes, les ἱερά rentraient dans l'ἀνάκτορον, où ils demeuraient enfermés et cachés pendant le reste de l'année.

L'anactoron est défini par Hésychius comme la chapelle de Déméter, appelée aussi μέγαρον, dans laquelle sont déposés les ἀνάκτορα, et, à son tour, Suidas donne comme synonyme de ce dernier mot : les *Objets Sacrés* [1]. L'expression μέγαρον de la glose d'Hésychius pourrait induire en erreur sur la chapelle d'Éleusis, parce que ce terme était employé spécialement pour les sanctuaires *souterrains* de Déméter. Cette confusion résulte d'une impropriété que déjà, dans l'antiquité, deux puristes, Ménandros et Ælius Dionysius, avaient relevée en termes formels : « La chapelle dans laquelle sont déposés les Objets Sacrés des Mystères s'appelle μάγαρον et non μέγαρον [2]. » Ce point éclairci, nous savons encore, par un témoignage très précis de Plutarque, que l'anactoron (appelé par d'autres μάγαρον) était une partie du télestèrion et qu'il était surmonté d'une ouverture (lanterneau)

1. Ἀνάκτορον τὸ τῆς Δήμητρος ὅ καὶ μέγαρον καλοῦσιν, ὅπου τὰ ἀνάκτορα τίθεται. Hesychius, Cf. Suidas, in v. ἀνάκτορα.

2. Μάγαρον οὐ μέγαρον εἰς ὃ τὰ μυστικὰ ἱερὰ κατατίθεται, οὕτως Μένανδρος. Photius. — Αἴλιος δὲ Διονύσιός φησι καὶ ὅτι μάγαρον οὐχὶ μέγαρον εἰς ὃ τὰ μυστικὰ ἱερὰ κατατίθενται. Eustath., *Ad Odyss.*, p. 1387, l. 18.

percée dans la toiture [1], ce qui montre qu'il se trouvait dans la partie supérieure de l'édifice. Suidas et Photius le définissent aussi comme une chambre placée à l'étage supérieur [2]. C'était la demeure des ἱερά, la chapelle sacro-sainte. Aussi nul autre que le hiérophante n'avait le droit d'y entrer. On citait comme un acte inouï d'impiété, châtié par une fin misérable, l'audace d'un Épicurien qui avait osé y pénétrer [3]. L'empereur Marc-Aurèle, lorsqu'il se fit initier, fut admis dans l'anactoron, mais ce fut par un privilège dont on ne connaît pas d'autre exemple [4].

Dans la nuit de l'initiation, les portes du sanctuaire s'ouvraient enfin. Le hiérophante en sortait, revêtu de son costume d'apparat, et, au milieu d'une lumière éclatante, montrait les Objets Sacrés aux mystes rassemblés devant l'anactoron. Chacun de ces détails s'appuie sur des textes positifs. « Celui qui a pénétré dans l'intérieur, dit Plutarque, et qui a vu une grande lumière, comme à l'ouverture d'un anactoron [5]. » Une inscription métrique

1. Τὸ δ' ὀπαῖον ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλῆς ὁ Χολαργεὺς ἐκορύφωσε, Plutarch., *Pericl.*, 13.

2. Μέγαρον· ὑπερῷον οἴκημα. Suidas et Photius, in v.

3. Ὤθησεν αὐτὸν εἰς τὸ μέγαρον φέρων ἔνθα δήπου τῷ ἱεροφάντῃ μόνῳ παρελθεῖν θεμιτὸν ἦν. Aelian., *Fr.* 12. Même anecdote dans Suidas et Photius in v. μέγαρον. — Un descendant de Démétrius de Phalère, favori du roi de Macédoine, eut l'impudence, au moment des Mystères, de faire dresser un siège pour sa maîtresse près de l'anactoron. Les prêtres du temple, effrayés par ses menaces, n'eurent pas le courage de châtier une telle bravade. *Fragm. hist. gr.*, t. IV, p. 415, éd. Didot.

4. *Sacrarium solus ingressus est.* Capitol., *Sept. Sev.*, 3. Dans les temples égyptiens, le dieu vivait caché dans une chapelle de petites dimensions, fermée par un verrou et scellée. Seul, le Pharaon, en qualité de Fils du dieu, avait le droit d'y pénétrer. Dans la pratique, il était remplacé par le grand prêtre qui était son représentant ; il était probablement aidé par les serviteurs qui faisaient la toilette du dieu.

5. Ὁ δὲ ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδών, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων. Plutarch., *De prof. in virt.*, 10.

parle des nuits lumineuses d'Éleusis ; une autre, des saintes nuits, plus éclatantes que la lumière du soleil [1]. Suivant un vers de Claudien, les reflets s'échappaient du faîte de l'édifice, par l'ouverture qui surmontait le sanctuaire : *claram dispergere culmina lucem* [2], annonçant au loin la manifestation de la divinité. Dans l'acte d'accusation contre Alcibiade, cité par Plutarque, Thessalos rappelle le port du costume que le hiérophante revêtait à ce moment solennel [3]. La sortie du sanctuaire est clairement exprimée dans une inscription gravée sur la base de la statue d'un hiérophante : « O mystes, autrefois vous m'avez vu sortant de l'anactoron pour apparaître dans les nuits lumineuses [4].

Nous avons pu réunir des documents positifs sur le rôle des ἱερά, sur l'anactoron où ils séjournaient, sur l'exposition qu'en faisait le hiérophante dans l'acte final de l'initiation. Resterait à savoir ce qu'étaient ces Objets Sacrés ; là-dessus, toute information directe fait défaut. Fr. Lenormant avait bien cru trouver dans Clément d'Alexandrie l'énumération même des objets renfermés dans les corbeilles mystiques ; elles contenaient les jouets destinés à amuser le Dionysos enfant et on en faisait des symboles augustes [5]. Malheureusement, le passage se rapporte aux mystères de Zagreus et nullement à ceux d'Éleusis. Comme il fallait s'y attendre, les

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 80 et 146 ; cf. p. 82. *Bull. de corr. hellén.*, t. XIX (1895), p. 119.

2. Claudian., *De raptu Proserp.*, v. 8.

3. Ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια καὶ δεικνύοντα τοῖς αὑτοῦ ἑταίροις ἐν τῇ οἰκίᾳ ἑαυτοῦ, ἔχοντα τὴν στολὴν οἵανπερ ὁ ἱεροφάντης ἔχων δεικνύει τὰ ἱερά. Plutarch., *Alcib.*, 22. — Cf. Lysias, *Contr. Andoc.*, 50.

4. Ὦ μύσται, τότε μ'εἶδετ' ἀνακτόρου ἐκ προφανέντα
νυξὶν ἐν ἀργενναῖς, νῦν δὲ μεθημέριον.
Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883. p. 80.

5. *Dictionnaire des Antiquités*, Saglio-Pottier. — *Eleusinia*, p. 567.

auteurs païens ont observé le silence le plus complet sur ces objets mystérieux, d'une sainteté éminente. J'essaierai néanmoins d'en deviner la nature en tirant quelques informations indirectes de certains détails du culte. Un des ministres d'Éleusis était attaché, sous l'autorité du hiérophante, au service personnel des ἱερά. Son titre, φαιδυντής τοῖν θεοῖν, indique sa fonction ; il était chargé de nettoyer, de frotter, de faire briller les statues des Deux Déesses ainsi que les objets en bois, en pierre ou en métal qui entraient dans leur toilette ou leur mobilier [1]. Comme c'est le φαιδυντής qui annonçait à la prêtresse d'Athéna l'arrivée des ἱερά, n'est-ce pas un indice que ceux-ci comprenaient, entre autres choses, les images des deux divinités dont l'entretien constituait son office ? Un décret de la fin du quatrième siècle, cité par Plutarque, se prête à une combinaison qui aboutirait à la même équivalence. « Un autre orateur, dépassant en servilité Stratoclès, proposa de décréter que Démétrios, toutes les fois qu'il viendrait à Athènes, serait reçu avec les mêmes honneurs que Dionysos et Déméter : τοῖς Διονύσου καὶ Δήμητρος ξενισμοῖς [2]. » Les Athéniens croyaient que les deux divinités étaient venues de l'étranger dans leur ville, et, chaque fois que se renouvelait leur visite ou l'anniversaire commémoratif de leur arrivée, ils les accueillaient comme des hôtes, allaient à leur rencontre, les escortaient, décoraient les temples sur leur passage, immolaient des victimes. Dionysos, il est vrai, habitait un sanctuaire près du théâtre ; mais, aux temps passés, lorsqu'il était arrivé d'Éleuthères, il avait séjourné dans un petit temple de l'Académie, avant d'être introduit par Pisistrate dans la cité et d'y occuper une demeure fixe. En souvenir de cet événement,

1. Voir p. 206-208.
2. Plutarch., *Demetr.*, 12.

chaque année, aux Dionysia urbaines, le dieu était reporté dans son temple de l'Académie et, de là, il partait pour rentrer dans les murs de la ville, avec toute la pompe et les honneurs qui l'avaient accueilli la première fois, lorsqu'il était arrivé comme un étranger, comme un hôte désiré [1]. Le ξενισμός de Dionysos était la répétition de la première réception qui lui avait été faite. Déméter non plus n'était pas originaire d'Athènes. La déesse avait fixé elle-même la place de son temple à Éleusis, alors indépendante, et elle refusa de la quitter, lorsque celle-ci fut réunie à Athènes. Toutefois, en signe d'alliance, elle consentit à rendre visite aux Athéniens, et ce fut, sans doute, à l'occasion des Mystères qu'elle vint dans la ville recevoir les hommages de ses nouveaux fidèles et, de là, conduire elle-même la troupe des mystes à son sanctuaire. Alors avait eu lieu, pour la première fois, le ξενισμός de la déesse. On voit par le décret que la cérémonie se renouvelait régulièrement, et probablement à la même occasion. D'autre part, nous avons vu que la réception des Objets Sacrés avait les mêmes caractères que l'accueil fait à un hôte. On peut en inférer, non sans réserve, que les ἱερά étaient presque un équivalent de la statue de Déméter. Mais la déesse n'arrivait pas seule, car Plutarque parle non pas d'une seule, mais de plusieurs cistes mystiques, et il est loisible de supposer qu'elles abritaient ou des divinités secondaires ou les accessoires nécessaires du culte.

Un décret du cinquième siècle fournit encore un détail de quelque intérêt. Le cortège qui se rendait d'Éleusis à Athènes avait à traverser l'un des lacs Rheitoi sur un pont construit en 421. L'accès en était interdit aux voitures. Les Objets Sacrés étaient alors descendus du chariot qui les transportait ; les prêtresses s'en chargeaient et

1. P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, ch. IX.

les portaient à bras ou sur la tête, moins probablement, sur des brancards [1]. Même pour un trajet assez court, comme celui du lac, une statue en pierre ou en métal aurait été un fardeau trop lourd pour des femmes. Aussi sommes-nous portés à croire que, si la statue de Déméter faisait partie des ἱερά, ainsi que j'ai essayé de le prouver, elle était en bois et de petites dimensions.

J'ai gardé pour la fin un passage de Tertullien, dont il n'a pas été tiré parti jusqu'ici, du moins à ma connaissance : *Pallas Attica et Ceres Rharia quæ sine effigie, rudi ligno et informi ligno prostant* [2]. Ces idoles en bois à peine dégrossi étaient les plus vieilles et les plus vénérées ; leur origine était, d'ordinaire, merveilleuse. Le xoanon bien connu d'Athéna Polias, auquel était attachée la fortune de la cité, était, dit-on, tombé du ciel sous le règne de Cécrops. Nous ignorons comment la statue de Déméter éleusinienne fut donnée aux prêtres de son temple, mais nous pouvons être persuadés que son apparition fut accompagnée de prodiges. Bien que les Grecs ne se soient jamais expliqués nettement à ce sujet, ils croyaient, semble-t-il, que ces xoana d'origine céleste n'étaient pas de simples effigies de la divinité, mais que celle-ci y habitait et y vivait. Pareille idole était la pièce la plus précieuse du trésor d'Éleusis et méritait d'être jalousement gardée dans le réduit secret de l'anactoron. A mon avis, c'était cette statue qui tenait la première place parmi les Objets Sacrés. Le hiérophante la présentait, couverte de bijoux, enveloppée de riches vêtements qui cachaient le grossier tronc de bois, tenant des emblèmes et des attributs inconnus des profanes, et son apparition remplissait les mystes de joie et d'espérance.

1. Ὡς ἂν τὰ ἱερὰ φέρωσιν αἱ ἱέρειαι ἀσφαλέστατα. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1. (Voir p. 305.)

2. Tertull., *Apolog.*, 16 et *Ad nat.*, I, 12. Déméter est appelée Rharia, en souvenir de la plaine Rharia. (Voir p. 341.)

Ils croyaient se trouver en présence de Déméter elle-même sortant de sa demeure pour venir à leur rencontre, les accueillant et leur promettant sa protection dans le royaume souterrain dont elle était la souveraine.

C'est en ce sens qu'il faut entendre l'appel qu'Andocide adressait au tribunal d'initiés qui le jugeait : « Vous avez été initiés et vous avez vu les Objets Sacrés des Deux Déesses [1]. » Il leur rappelait d'abord d'une manière générale leur initiation, qui leur faisait un devoir particulier d'acquitter un innocent injustement accusé d'avoir profané les Mystères ; puis il évoquait le souvenir de cette dernière révélation, la plus saisissante de toutes et le gage le plus sûr de leur union avec Déméter.

Outre la vieille idole de la déesse, quels étaient les autres objets offerts aux yeux des mystes, emblèmes, attributs divins, images de divinités du cycle éleusinien, comment le hiérophante les présentait-il, en silence ou avec quelles paroles, chacun est libre de l'imaginer, toute information positive faisant défaut.

Les traits généraux de la nuit de l'initiation, telle que nous avons essayé de la reconstituer, parcours des diverses régions du monde souterrain, passage des ténèbres et de la terreur à la lumière et à la sérénité, aboutissant à l'anactoron, demeure mystérieuse de la déesse, et contemplation des Objets Sacrés qu'elle renfermait, présentent une ressemblance frappante avec l'itinéraire des enfers qu'Aristophane a tracé dans la pièce des *Grenouilles*. Héraclès, qui avait déjà parcouru la route après avoir été initié, informe Dionysos de ce qu'il rencontrera sur son chemin : d'abord un lac immense et profond (v. 137), puis des serpents et des monstres terribles (v. 143) ; d'un côté, le bourbier dans lequel sont plon-

1. Μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά. Andoc., *De myst.*, 31.

gés les coupables (v. 146 ; cf. 273), de l'autre, les bosquets de myrte où les initiés, dans une belle lumière, dansent, en chantant, au son des flûtes (v. 154-160 ; cf. 324 et 615). Ceux-ci, qui demeurent aux portes du palais de Pluton, lui enseigneront le reste de la route.

Les dispositions du télestèrion, si elles étaient mieux connues, auraient fourni le meilleur des moyens de contrôle. Mais les données qu'on peut tirer de l'examen des ruines ne sont pas suffisantes.

Un point toutefois a été acquis. Il n'y avait pas de crypte, comme l'avaient supposé les Dilettanti. Le sol, au contraire, est un peu plus élevé que le dallage du portique. Il est constitué, depuis le fond de la salle jusqu'au milieu, par le rocher taillé, et, en avant, par une construction en pierre poreuse. On n'a trouvé aucune excavation. Donc, il faut renoncer à l'hypothèse que Ch. Lenormant avait imaginée, d'après des peintures de vases, de figures sortant du sol et d'illusions scéniques produites par une machinerie souterraine.

On incline à croire que le drame de l'*Enlèvement de Coré* était représenté dans le télestèrion, et en fait, les gradins qui subsistent semblent destinés aux spectateurs. Mais il faut observer que la salle est divisée dans toute sa longueur par sept rangées de six colonnes ; aucun point n'était visible de tous côtés ; ce qui exclut l'idée d'une scène élevée ou dans le fond de la salle ou au milieu.

Pour la course des mystes à travers le monde souterrain, on pourra supposer que le télestèrion était composé de deux étages ; hypothèse qui n'a rien de contraire au passage de Plutarque sur la construction de l'édifice [1]. La salle inférieure était divisée en plusieurs compartiments formés par les files de colonnes ; chacun

1. Voir p. 351.

d'eux représentait une région des enfers. Les mystes les parcouraient successivement, au milieu des ténèbres qu'éclairaient faiblement les torches du dadouque et de ses assistants.

L'étage supérieur était de niveau avec la terrasse taillée dans le rocher. On y accédait par les deux escaliers extérieurs, sur lesquels débouchent les deux portes ouvertes dans chacune des faces latérales. A la rigueur, l'escalier du côté Nord-Est pourrait être considéré comme servant à donner accès au temple de Déméter ; mais celui du côté opposé ne conduit que des portes à la terrasse. Il a été taillé dans le rocher pour permettre aux mystes, sortis de la salle du bas, de se rendre à l'étage supérieur. C'est là qu'ils voyaient, dans une vive lumière, les régions des bienheureux ; au fond, était la chapelle sacro-sainte, dont les portes s'ouvraient alors pour leur laisser contempler les Objets Sacrés. Au-dessus de la chapelle, le lanterneau, ὀπαῖον, dont parle Plutarque, et par lequel se répandait au dehors la lumière éclatante qui accompagnait la manifestation des Deux Déesses.

CHAPITRE XVII

L'initiation aurait été imparfaite sans un enseignement oral (τὰ λεγόμενα). Interprétation proposée pour un passage discuté d'Aristote.
Textes prouvant que les paroles prononcées par le hiérophante étaient nécessaires pour compléter l'instruction des mystes et leur assurer des garanties positives. Elles consistaient en formules secrètes (ἀπόρρητα) qui accompagnaient la vue des objets présentés pendant l'initiation.
Aucun renseignement direct sur la nature de ces formules. — Hypothèse tirée de la comparaison avec le Livre des Morts égyptien et les Tablettes Orphiques.

Les auteurs anciens qui, à diverses époques, ont parlé de l'initiation s'accordent à dire qu'elle assurait à tous ceux qui y participaient une vie bienheureuse après la mort. Ce n'était pas une promesse vague, mais une certitude absolue. Les cérémonies et les rites que nous avons étudiés jusqu'ici suffisaient-ils pour inspirer aux mystes une pleine assurance et leur garantir qu'ils entreraient en possession de cette condition privilégiée ? Les gestes rituels, dont j'ai défini plus haut le caractère, absorption du cycéon et des aliments tirés de la ciste mystique, avaient été les signes visibles de l'engagement par lequel les mystes se liaient à Déméter et à Coré. C'était maintenant aux Déesses à tenir leurs promesses. Une des manifestations les plus frappantes de leur bienveillance était la révélation des Objets Sacrés et l'apparition de la vieille idole en bois sortant de sa chapelle pour accueillir ses fidèles.

Toutefois, encore plus fort était l'effet que produisait le voyage à travers les enfers et les Champs-Élysées ; nul spectacle ne pouvait toucher aussi vivement l'initié. Cette fois, c'était bien de lui et de son sort qu'il s'agissait. Le

monde souterrain, où il devait descendre et séjourner après la mort, ce monde dont son imagination lui avait tracé les figures les plus diverses, il l'avait maintenant devant les yeux en des formes réelles, il en parcourait les régions opposées, passant des ténèbres à la lumière, de la terreur à l'allégresse. Mais là encore, s'il n'y avait eu que des impressions, tous ne seraient pas sortis du télestèrion avec les mêmes sentiments ; chez les uns, l'espérance aurait dominé ; chez les autres, l'épouvante. Qui leur répondait, après tout, qu'ils triompheraient des obstacles, des ennemis, des monstres qui infestaient la première partie de la route, qu'ils ne seraient pas précipités dans le bourbier avec les profanes, qu'ils parviendraient à ces riantes prairies, à ce séjour des bienheureux, dont la lumière les avait ravis ? C'était donc encore une révélation imparfaite, puisqu'elle ne suffit pas, à elle seule, à justifier la sécurité, la ferme confiance en l'avenir qui était le fruit de l'initiation.

Il ne reste plus, dans les témoignages des anciens, qu'un élément dont nous n'ayons pas déterminé le rôle et la nature. Ce sont les paroles prononcées, τὰ λεγόμενα. Peut-être est-ce dans ces communications faites aux mystes qu'ils trouvaient la garantie positive de leur salut et qu'ils puisaient la force surhumaine, nécessaire pour triompher des dangers du voyage aux enfers.

Avant d'étudier ce problème, il est indispensable d'examiner une phrase célèbre d'Aristote sur les Mystères. Car, prise au pied de la lettre, elle semble exclure de l'initiation tout enseignement oral et la réduire à de pures impressions. Tout d'abord, il faut remarquer que nous ne possédons pas le texte même d'Aristote. Il est cité ou plutôt il est résumé par Synésius à l'appui d'une thèse, qui est la suivante. Il n'y a rien de commun entre le transport du génie qui atteint la vérité d'un seul bond

et le travail méthodique de l'esprit qui s'approche de la science par une série de progrès et degré par degré. La même chose se passe dans les Mystères. « Car Aristote, dit-il, est d'avis que les initiés ne sont pas obligés d'apprendre, mais qu'ils reçoivent des impressions et qu'ils sont mis dans une certaine disposition, après y avoir été convenablement préparés [1]. » Et Synésius ajoute que cette aptitude n'exige aucune réflexion et même que, plus la réflexion est absente, plus l'aptitude est complète. Il est fort possible que Synésius, sans altérer la pensée d'Aristote, ait incliné le résumé qu'il en a fait dans le sens de sa thèse. Prenons-la néanmoins telle qu'il l'a présentée. Les mystes n'apprennent rien, en tant qu'apprendre (μαθεῖν) exige une action de l'esprit qui acquiert la connaissance et l'intelligence des choses par une série de raisonnements et de démonstrations ; ils sont instruits d'une manière qu'on peut appeler passive (παθεῖν), sans effort personnel, sans réflexion, par les impressions qu'ils reçoivent. Tel est bien, en effet, le caractère de l'enseignement donné dans les Mystères ; mais il convient d'ajouter que ces impressions et l'état d'âme qui en est la conséquence, sont dues à la fois aux choses vues et aux choses entendues.

Que les λεγόμενα aient existé dans l'initiation, des témoignages concordants l'attestent et justifient l'interprétation que j'ai proposée pour la citation d'Aristote. Quant à la manière dont la parole intervenait, un passage de Plutarque en donne l'idée la plus juste. Le personnage dont l'auteur rapporte le récit termine par ces mots : « J'écoutais ces choses merveilleuses, absolument comme on le fait dans les cérémonies des mystères et l'initiation,

1. Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους. Synesius, *Orat.*, p. 48.

sans qu'il apportât aucune démonstration ou une preuve de ses paroles [1]. »

Un autre caractère ressort des passages dans lesquels Plutarque, Galien, Dion Chrysostome ont fait mention des λεγόμενα de l'initiation [2].

Les λεγόμενα sont toujours mêlés et associés aux δρώμενα ou aux δεικνύμενα. Le rhéteur Aristide rapproche, en les opposant, ces deux ordres de révélations : « Y a-t-il un endroit où ce qu'on voit rivalise mieux avec ce qu'on entend [3] ? » Lobeck s'est donc trompé en supposant que le hiérophante adressait aux mystes un discours suivi dans lequel il invoquait les dieux et rappelait leurs bienfaits ou dans lequel il instruisait les assistants sur la religion du temple et l'ordonnance des cérémonies [4]. Il n'y avait ni conférence ni homélie, encore moins un enseignement dogmatique. Les paroles prononcées n'étaient que le commentaire de ce que les mystes voyaient. Telle est aussi l'impression que donne un exercice de rhétorique conservé sous le nom de Sopatros. Un jeune homme a vu en songe le spectacle des Mystères ; néanmoins il ne peut être considéré comme initié, parce qu'il n'a pas entendu les paroles du hiérophante [5]. Il ne convient pas d'attacher trop de valeur au recueil de Sopatros, dont la date même n'est pas fixée ; mais, au moins dans ce passage, on voit qu'il connaissait assez exactement ce que le public savait des Mystères ; son témoignage peut

1. Plutarch., *De defectu oracul.*, 22.

2. Πολλὰ μὲν ὁρῶντα μυστικὰ θεάματα, πολλῶν δὲ ἀκούσαντα τοιούτων φωνῶν. Dio Chrysost. *Or.* 12, p. 387, éd. Reiske. — Σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων. Plutarch., t. V, p. 9, éd. Didot. — Πρὸς τοῖς δρωμένοις τε καὶ λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν. Galen., *De usu part.*, VIII, 14.

3. Τίνι δ'ἄλλῳ χωρίῳ... μᾶλλον εἰς ἐφάμιλλον κατέστη ταῖς ἀκοαῖς τὰ ὁρώμενα. Aristid., *Eleusin.*, p. 256.

4. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 62.

5. *Rhetores græci*, édit. Walz, t. VIII, p. 110 et suiv.

donc être pris comme un écho de l'opinion générale : sans les paroles, l'initiation était imparfaite et le myste ne tirait aucun profit de ce qu'il avait vu.

Au hiérophante seul appartenait le droit de prononcer les λεγόμενα, et ce n'était pas la moindre partie de son ministère. Deux inscriptions métriques de l'époque impériale y font allusion :

ὅς τελετὰς ἐνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις,
Εὐμόλπου προγέων ἱμερόεσσαν ὄπα [1].

Dans la seconde [2], le hiérophante Glaucos, qui avait été un rhéteur renommé, déclare qu'il a renoncé aux paroles humaines (ὧν λόγων ἀποπαυσάμενος) pour ne plus faire entendre que les paroles dictées par les dieux, θέσφατα νῦν ἰάκχω. Si l'on prend à la lettre l'expression θέσφατα, c'était la divinité elle-même qui avait enseigné à l'ancêtre des Eumolpides les paroles ou plutôt les formules que le hiérophante répétait pendant les cérémonies du télestèrion.

Un passage de Lysias fera mieux comprendre la place considérable qui doit être faite à la parole dans l'initiation. Le discours a été composé pour un Eumolpide, arrière-petit-fils d'un hiérophante et prononcé devant un tribunal d'initiés, ce qui lui donne une valeur particulière. L'orateur accuse Andocide du même crime sacrilège qu'Alcibiade, d'avoir parodié les Mystères. « Cet homme, dit-il, revêtu du costume (du hiérophante) a montré les Objets Sacrés à des gens qui n'étaient pas initiés et sa bouche a prononcé les paroles qu'il est défendu de répéter. » Οὗτος ἐνδὺς τὴν στολὴν μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυε τοῖς ἀμύητοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα [3]. L'ac-

1. *Corpus inscr. attic.* t. III, 713.
2. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 30.
3. Lysias, *Contra Andocid.*, 30.

cusateur a fait ressortir l'audace impie d'Andocide qui a parodié (μιμούμενος) le rôle du hiérophante et, pour cela, il a rappelé la double série d'actes qui constituaient sa fonction : (montrer aux mystes les Objets Sacrés j'ai expliqué toute l'importance de ce geste) et prononcer les paroles secrètes. Les deux choses sont mises sur la même ligne, l'une et l'autre était la partie essentielle à laquelle le reste était subordonné ; les mystes n'étaient vraiment initiés qu'après avoir vu les ἱερά et entendu les ἀπόρρητα.

De quelle nature étaient donc ces paroles secrètes, d'une vertu si puissante que, sans elles, l'initiation demeurait incomplète et sans efficacité ?

Les témoignages cités plus haut nous ont appris que le hiérophante seul avait le droit de les faire entendre, qu'elles ne formaient pas un discours suivi, mais accompagnaient les scènes ou les objets mis sous les yeux des assistants, qu'elles consistaient en simples affirmations, acceptées sans preuve, comme des articles de foi. Un seul exemple est parvenu à notre connaissance, grâce à la découverte des Φιλοσοφούμενα, et il répond assez bien aux premières notions que nous venons d'indiquer. Au cours d'un drame mystique, sur lequel nous aurons à revenir, le hiérophante et la prêtresse, figurant une hiérogamie, descendaient seuls dans une retraite obscure. La scène se terminait, nous apprend saint Hippolyte, par l'apparition du hiérophante, qui s'écriait d'une voix forte : « La divine Brimo a enfanté Brimos, l'enfant divin [1]. » Il va sans dire que les termes et la forme de cette proclamation n'étaient pas laissés au libre choix du

1. Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν. Hippol. Φιλοσοφ., V, 9. Voir chapitre XX.

hiérophante ; il n'avait qu'à répéter une formule liturgique, fixée par le rituel. Celle-ci révélait aux fidèles le sens de la cérémonie qui venait d'avoir lieu, c'était une hiérogamie, source et gage de prospérité ; elle leur dévoilait le nom mystique de la déesse ; elle prenait acte de ce que le mystère s'était heureusement accompli et que l'union des deux divinités avait donné naissance à l'enfant divin. Autant qu'on peut le conclure d'un exemple unique, les λεγόμενα des Mystères étaient donc de courtes phrases, des formules rituelles, qui complétaient, éclaircissaient ce que les initiés avaient vu ; elles leur donnaient le sens des emblèmes, des tableaux, des cérémonies et des rites qui, sans elles, seraient restés inintelligibles. Imaginons, pour mieux faire comprendre à quoi elles pouvaient servir, quelques-unes des circonstances où elles devaient être prononcées. Lorsque les mystes arrivaient près du bourbier, le hiérophante leur apprenait que les malheureux qui s'y débattaient étaient les non-initiés. Sa voix s'élevait de nouveau à l'approche de la bifurcation, et les avertissait qu'il fallait prendre la route de droite.

Mais, si nous pouvons constater l'existence de paroles ayant pour but d'instruire l'initié, nous devons reconnaître qu'elles ne suffisaient pas encore pour lui fournir, comme à Héraclès et à Dionysos, le moyen de tenter impunément le voyage des enfers. Et cependant, c'était la promesse qui avait été faite et en laquelle il croyait. Nous sommes donc conduits à supposer qu'il y avait parmi les ἀπόρρητα des formules destinées non seulement à instruire les fidèles, mais à leur procurer les armes nécessaires. Pour cette classe, nous n'avons que l'indice fourni par la légende relative à l'initiation d'Héraclès et de Dionysos. Les auteurs anciens ne nous apprennent rien de plus sur ce point et c'est ailleurs qu'il faudra chercher

quelque lumière. Si l'on admet, comme l'ont affirmé les Grecs et les Égyptiens et comme j'ai essayé de le démontrer, que la religion d'Éleusis dérivait de celle d'Isis et d'Osiris, on peut espérer de trouver dans cette dernière les éléments d'une solution assez vraisemblable.

Les prêtres égyptiens avaient beaucoup spéculé sur la vie d'outre-tombe ; ils se flattaient d'en avoir pénétré les secrets ; par de longues études, ils avaient fixé la géographie des pays où l'âme se rend après la mort, avec autant de précision que celle de l'Égypte ; les diverses régions que le mort doit parcourir dans les douze heures de la nuit, les divinités amies ou ennemies qu'il rencontrera, tout cela leur était connu ; ils avaient trouvé des formules toutes-puissantes pour écarter les unes, pour s'assurer l'appui des autres. Mais cette science était devenue si compliquée, il y avait tant de pays à connaître, tant de paroles magiques à prononcer sans en changer une seule lettre, qu'il n'était plus possible à la mémoire de les retenir ; et le danger était terrible : une erreur, une omission livrait la malheureuse âme à ses ennemis. Aussi avait-on pourvu le défunt d'une sorte de memento : c'était le Livre des Morts, que la momie emportait avec elle. A tout instant, le défunt pouvait l'ouvrir et le consulter en toute occurrence ; à chaque étape de son dangereux voyage, il apprenait le chemin qu'il devait suivre ; il conjurait, en les interpellant par leur nom véritable, les divinités ennemies qui voulaient l'anéantir, et la formule magique les mettait en fuite ou les frappait d'impuissance ; il appelait à son secours les partisans d'Osiris ou le dieu lui-même, et ceux-ci ne pouvaient refuser d'obéir à une incantation bien faite. Bref, grâce à ce manuel, résumé des découvertes que la théologie égyptienne avait poursuivies pendant des siècles, le défunt pourvu du Livre des Morts partait,

certain d'échapper aux fournaises et aux lieux d'anéantissement [1].

C'était une leçon du même genre qui, dans les veillées sacrées d'Éleusis, expliquait les tableaux des demeures souterraines ; tel était le sens des formules mystérieuses modulées par le hiérophante (τὰ ἀπόρρητα). A mesure que se déroulaient devant les initiés les divers tableaux auxquels Plutarque fait allusion, le hiérophante leur révélait les secrets confiés par les divinités maîtresses du sombre empire à son ancêtre Eumolpos : la région des enfers qu'ils voyaient, la route à suivre, les dangers à éviter, les noms véritables des divinités amies et ennemies, les paroles à prononcer pour avoir accès dans telle ou telle partie. C'était une instruction essentiellement pratique ; elle avait pour objet de mettre l'homme en état de se tirer d'affaire lorsqu'il arriverait dans la demeure d'Hadès. Pour cela, une série de tableaux mettait sous ses yeux l'enfer et ses habitants ; une série parallèle de formules lui indiquait la bonne route et lui donnait les moyens d'arriver au but. Aucune preuve, aucune démonstration. C'est bien là l'enseignement des Mystères, tel que le caractérise Plutarque, dans le passage cité plus haut. Le hiérophante affirmait et prononçait les formules mystérieuses ; l'initié croyait et retenait. Il sortait du temple plein de joie et de confiance, convaincu qu'il possédait désormais le moyen d'arriver sans danger au séjour des bienheureux et d'y vivre en compagnie des dieux.

L'idée de cet enseignement avait été empruntée à l'Égypte. Lorsqu'au sixième siècle les sages de la Grèce allèrent étudier la science auprès des prêtres égyptiens, ce qui dut les frapper le plus, ce fut le pouvoir que ceux-

1. Voyez Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 325-387. *Le Livre des Morts.*

ci avaient su conquérir sur le monde souterrain par la connaissance de ses habitants et l'emploi des incantations. Ils ne songèrent pas à copier le Livre des Morts avec tous les détails que les Égyptiens, peuple méticuleux et formaliste, avaient imaginés, ni à transplanter dans leur patrie la religion tout entière d'Osiris ; elle n'aurait répondu ni aux croyances des Grecs ni à leur tournure d'esprit. Ils lui empruntèrent seulement l'idée maîtresse, en l'adaptant à une religion déjà existante. Les idées nouvelles se rattachèrent facilement aux mystères de la Déméter d'Éleusis, qui était elle-même d'origine égyptienne. La tradition, que nous trouvons dans l'hymne homérique, d'une révélation directe faite par la Déesse aux ancêtres des Eumolpides, les marqua d'un caractère plus auguste et leur donna le prestige d'une antiquité vénérable.

La solution que j'ai présentée est une hypothèse fondée sur la parenté des mystères d'Éleusis avec ceux d'Isis et d'Osiris. J'essayerai maintenant de déterminer la part de la conjecture et de la restreindre le plus possible, en montrant qu'elle est d'accord avec les croyances helléniques.

Les Grecs étaient persuadés que l'initiation, par elle-même, conférait une force surhumaine, sans laquelle nul ne pouvait impunément pénétrer dans le monde souterrain. La légende d'Héraclès et de Dionysos fait bien voir que telle était l'opinion générale. Il n'y a donc aucun doute sur la vertu que les Grecs attribuaient à l'initiation. Mais de quels rites, de quelle révélation naissait cette force merveilleuse ? Nous avons vu que ni les représentations du drame sacré ni même la vue des ἱερά ne suffisaient pour l'expliquer. Il a donc fallu chercher plus profondément. Étant donné que, d'une part, les mystes parcouraient les régions du monde souterrain ; de l'autre,

qu'il y avait des paroles secrètes (τὰ ἀπόρρητα) qui accompagnaient les δεικνύμενα et les δρώμενα, et qui étaient nécessaires pour leur donner toute leur valeur, j'ai supposé que les paroles du hiérophante étaient les formules mystérieuses qui devaient guider l'initié dans son dernier voyage ; cette double leçon, qui frappait en même temps ses yeux et ses oreilles, faisait naître en lui une ferme confiance que, malgré tous les obstacles, il parviendrait au séjour des bienheureux. La connaissance de ces formules toutes-puissantes était comme le rameau d'or qui ouvrit à Énée l'accès des enfers.

La part de la conjecture est, en somme, assez petite ; elle a consisté à préciser la nature des ἀπόρρητα, sur laquelle les Grecs n'ont laissé aucun renseignement. Mais combien cette hypothèse gagnerait-elle en vraisemblance et combien elle approcherait de la probabilité, s'il était possible de trouver, non plus seulement chez les Égyptiens, mais chez les Grecs, un enseignement de ce genre, fournissant au mort à la fois une description pratique du pays où il va descendre et des instructions précises pour trouver son chemin et triompher des dangers de la route, Or, c'est ce que nous offre l'école des Orphiques, qui, de même qu'Éleusis, s'était inspirée des doctrines égyptiennes.

Rien n'est moins certain que la date de la composition des poèmes orphiques. Il est une pièce cependant que les auteurs grecs s'accordent à reconnaître comme une des plus anciennes et qu'ils attribuent à un disciple de Pythagore ; c'est la descente dans la demeure d'Hadès, Κατάβασις εἰς Ἅιδου. Le titre seul nous étant parvenu, les savants modernes ont eu le droit de supposer que le poème avait pour sujet la descente d'Orphée. Je croirais plutôt, d'après la forme impersonnelle du titre, que c'était un rituel contenant des instructions analogues à

celles du Livre des Morts et aux révélations d'Éleusis. En tout cas, il existait un rituel de ce genre ; des fragments en ont été conservés, non dans les auteurs, mais dans un groupe d'inscriptions qui présentent un caractère particulier. Elles étaient gravées sur des lamelles d'or : l'or était regardé par les Égyptiens comme le plus puissant des métaux. Elles ont toutes été trouvées dans des tombeaux : c'étaient donc des inscriptions secrètes, que nul profane ne pouvait voir, puisqu'elles étaient enfermées avec le corps. Elles avaient pour objet, comme le Livre des Morts, de guider le défunt dans son dernier voyage [1].

Je commence par une inscription de Pétilia où se voit le plus clairement cette destination :

« Dans la demeure d'Hadès, tu trouveras à gauche une source et près d'elle un cyprès blanc ; garde-toi même d'approcher de cette source. Tu en trouveras une autre où coule l'onde fraîche qui vient du lac de Mémoire : devant, sont des gardiens. Leur dire : Je suis l'enfant de la terre et du ciel étoilé, et mon origine est céleste ; vous le savez, vous aussi. Je suis dévoré par la soif, qui me fait mourir, mais donnez-moi sans retard l'onde fraîche qui coule du lac de Mémoire. Et ils te donneront à boire de la source divine et désormais tu régneras avec les autres héros [2]. »

1. M. Comparetti a publié une édition critique de toutes les tablettes orphiques, avec photographies et commentaires. *Laminette orfiche*, Firenze, 1910.

2. Εὑρήσσεις δ' Ἅιδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην·
πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
Εὑρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν· 5
εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί·
δίψηι δ' εἰμὶ αὔη καὶ ἀπόλλυμαι, ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

Il y avait encore trois vers, dont il ne reste plus que des débris inintelligibles. Le sens et l'intention des vers conservés sont bien clairs. Ce sont les instructions que l'école orphique donnait à l'âme qui quittait le corps.

Nous n'avons pas affaire à un rituel local, mais à un livre répandu en dehors de la Grande-Grèce. On a trouvé dans la nécropole d'Éleutherna, en Crète, trois lamelles d'or sur lesquelles est gravée une inscription métrique qui résume, en l'abrégeant, l'inscription de Pétilia [1].

Δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι. Ἀλλὰ πιέμ μοι
κράνας αἰερόω ἐπὶ δεξιὰ, τῇ κυφάρισος
Τίς δ' ἐσί ; πῶ δ' ἐσί ; — Γᾶς υἱὸς ἠμὶ καὶ ὠρανῶ ἀστερόεντος.

« Je suis consumé par la soif et je meurs ; mais donnez-moi à boire de la source qui coule sans tarir, à droite, là où est un cyprès. — Qui es-tu ? D'où es-tu ? — Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé. »

On reconnaît des fragments du même rituel dans une inscription de Thurii et la même préoccupation de guider le mort : « Mais, lorsque ton âme aura quitté la lumière du soleil, *prends à droite.* » Ces mots : *prends à droite*, qui sont la recommandation essentielle, établissent le lien avec les deux pièces précédentes ; c'est à droite du cyprès blanc, en évitant la source dangereuse qui est à la gauche. Puis vient l'adieu d'un ami qui encourage le mort et lui répète cette indication si importante, en y mêlant des bribes de vers et des formules mystiques. « Adieu, tu as éprouvé ce que tu n'avais pas encore

καὐ[τοί σο]ι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπ[ὸ κρήν]ης, 10
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς].

(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 638. — Comparetti, p. 32.)

1. Maintenant au Musée d'Athènes. Variantes très légères entre les trois textes. Dans les trois, le dernier vers a sept pieds. J'ai reproduit la lecture de M. Comparetti qui a beaucoup amélioré le texte. *Laminette*, p. 38-41.

éprouvé ; d'homme tu es devenu dieu, tu es comme le chevreau tombé dans du lait. Adieu, adieu, *prends à droite*, vers les prairies et les bois sacrés de Proserpine[1]. »

Trois autres tablettes trouvées dans les tombeaux de Thurii instruisent le mort pour une autre partie de son voyage : l'arrivée auprès des divinités des enfers, et le langage à tenir à ce moment.

La première remonte au moins au quatrième siècle, comme le montre l'emploi du signe O pour la diphtongue ου ; mais on a fait aussi usage des deux caractères V et + qui appartiennent à l'alphabet du cinquième siècle. Le graveur semble donc avoir eu sous les yeux un original très ancien, et qu'il ne comprenait pas toujours ; il s'est embrouillé dans un passage qu'il a transcrit d'une manière inintelligible : « Pure et issue de purs, je viens vers toi, reine des enfers, et vers vous, Euclès, Eubouleus, et vous tous, dieux immortels ; car je me vante d'appartenir à votre race (ici, un vers évidemment altéré), mais la Parque m'a dompté, ainsi que les autres dieux immortels, par la foudre étincelante. Je me suis envolée du terrible cercle aux profondes douleurs ; de mes pieds rapides, je suis entrée dans la couronne désirée ; je suis descendue dans le sein de la reine des enfers[2]. De mes

1. Ἀλλ' ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο
δεξιὸν ε[ἴσι]θι ? [ώ]ς ? δεῖ πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα.
Χαῖρε, παθὼν τὸ πάθη μα τόδ' οὔπω π[ρ]όσθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐ[γ]ένου ἐξ ἀνθρώπου, ἔριφος ἐς γάλα ἔπεσες.
Χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορ[ῶν]
λειμῶνάς τε ἱεροὺς κατ' ἄλσεα Φε[ρ]σε[φ]ονείας.
(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 642. — Comparetti, p. 6-10.)

2. Ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶ[ν] κοθαρά, χθονί[ων] βασίλεια,
Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν,
ἀλλά με μο[ῖ]ρα ἐδάμασ[σ]ε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι καὶ ἀστ-
[εροβλῆτα κεραυνόν·

pieds rapides, je suis entrée dans la couronne désirée. » L'éditeur du *Corpus* supprime ce vers comme une répétition due à l'inadvertance du copiste; peut-être est-ce un refrain de la formule repris avec intention. La pièce finit par un encouragement au mort : « Heureux et bienheureux, de mortel tu es devenu dieu. Je suis comme le chevreau tombé dans du lait. » On remarquera que ce texte répète la même idée que le précédent et la même métaphore caractéristique ; ils appartiennent donc à la même école religieuse.

Les deux autres tablettes de Pétilia reproduisent quelques-uns de ces vers avec des fautes encore plus nombreuses, des variantes et une addition : « J'ai payé la rançon de mes torts, soit que la Parque m'ait dompté, soit que la foudre étincelante... »

On peut dire que toutes ces inscriptions dérivent d'un original commun, rituel de la descente aux enfers. A l'origine, il est probable qu'on le gravait en entier, afin que le mort fût muni des instructions nécessaires à tous les moments de sa course. Avec le temps, on arriva à se contenter d'extraits plus ou moins abrégés ; les uns sont relatifs à la route à suivre, les autres donnent les paroles à prononcer pour être admis dans la compagnie des immortels.

Le même fait s'était produit pour le Livre des Morts égyptien. Pour les grands personnages, il y en avait de complets, le plus souvent avec des illustrations très soignées, de véritables miniatures, comme ceux des

κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, 5
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κύλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας
ἱμερτοῦ δ'ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι.
Ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο·
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον. 10

(*Inscr. gr. Siciliæ et Italiæ*, 641. — Comparetti, p. 18-30.)

princesses royales et des prêtresses, découverts à Déir-el-Bahari. Pour les morts du commun, on se contentait de résumés, d'abrégés, qui allaient toujours en diminuant ; on arriva à ne plus tracer que des lambeaux de phrases. L'idée première fut perdue de vue, on oublia que le Livre des Morts était un guide du défunt et on finit par le considérer comme une amulette ; une parcelle du livre sacré enfermée avec la momie suffisait pour la protéger.

Il en fut de même, paraît-il, pour le rituel des Orphiques ; il était devenu une simple amulette, et quelques phrases suffisaient.

On voit quelles conséquences découlent de ce fait. La doctrine des Orphiques et celle d'Éleusis, comme l'ont constaté les anciens, présentaient une grande ressemblance, résultant de leur commune origine. Toutes deux avaient le même but : assurer à leurs adeptes l'arrivée au séjour des bienheureux. Nous venons de voir que les Orphiques croyaient y parvenir en enfermant dans le tombeau la copie ou les extraits d'un rituel funéraire, inspiré par le Livre des Morts égyptien. N'est-il pas légitime de supposer que les fondateurs des Mystères puisèrent à la même source, et que les ἀπόρρητα, dont l'existence est certaine, mais dont la nature nous est inconnue, n'étaient pas autre chose que les instructions qui guidaient le mort dans l'autre monde et les formules qui l'armaient contre les périls ? Mais si le fond de l'enseignement était le même, le mode d'enseignement différait. Les Orphiques s'instruisaient par la lecture du livre sacré et ils l'emportaient avec eux dans la tombe. A Éleusis, on mettait la leçon en action, comme on le faisait pour les légendes de la Déesse. Au lieu de décrire le monde souterrain, on le faisait voir à l'initié et on lui montrait le chemin ; au lieu de lire dans un livre les

paroles mystérieuses qui domptaient les ennemis et ouvraient les portes de la demeure bienheureuse, il les entendait de la bouche même du hiérophante.

Une phrase de Pausanias marque fort exactement cette différence dans la manière d'instruire. N'osant pas donner la raison sacrée pour laquelle les fèves sont interdites aux initiés comme aux Orphiques, il dit : « Celui qui a *vu* les mystères d'Éleusis ou qui a *lu* les livres appelés Orphiques sait ce que je veux dire [1]. »

1. Τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν. Ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω. (Paus., I, XXXVII, 4.) Diodore fait la même distinction dans un passage que l'on trouvera p. 452.

CHAPITRE XVIII

L'initiation du second degré ou époptie. — Un seul rite est connu ; la présentation d'un épi de blé. Aucune des explications proposées jusqu'ici n'est satisfaisante. — Chez les Egyptiens, valeur religieuse de l'épi de blé, talisman, emblème, symbole d'Osiris, de sa mort et de sa renaissance. En Egypte et dans les confréries isiaques, deux initiations distinctes à Isis et à Osiris. — De même à Éleusis, les initiés du premier degré sont consacrés à Déméter ; ceux du second degré à Dionysos. — Rôle important de ce dernier dans les Mystères. Preuves à l'appui. — La mort et la renaissance de Dionysos sont l'objet des révélations de l'époptie ; le tout est résumé par la présentation solennelle de l'épi de blé symbolique.

L'initiation n'avait pas épuisé les secrets divins qu'Éleusis découvrait aux fidèles. D'autres révélations étaient réservées à ceux qui revenaient. Il y avait deux degrés dans l'initiation : les mots μύησις et μύσται s'appliquaien au premier, ἐποπτεία et ἐπόπται, au second. L'époptie n'était pas indispensable pour le salut ; aussi beaucoup d'initiés se contentaient du premier degré ou ne se présentaient au second qu'après plusieurs années. Toute latitude leur était laissée à cet égard ; une seule restriction était imposée : l'intervalle d'un an au moins entre l'initiation simple et l'époptie [1]. L'une et l'autre avaient lieu à la même date, au mois de Boédromion [2]. Nous ne pouvons dire à quel moment remonte la distinction entre les deux degrés d'initiation ; il est certain qu'elle existait déjà au cinquième siècle, puisque les époptes sont nommés à côté des mystes dans le décret de la trêve et dans l'acte d'accusation contre Alcibiade [3].

1. Plutarch., *Demetr.*, 26.
2. *Corpus inscr. attic.*, t. I, p. 3 et 133. — Ziehen, *Leges sacræ*, n. 3.
3. Plutarch., *Alcib.*, 22.

La plupart des savants se sont bornés à constater ces détails, pour ainsi dire, extérieurs, de l'époptie. Quels étaient les rites et les cérémonies, quel en était le but, quelle divinité y présidait ? Toutes ces questions n'ont pas été traitées, faute de témoignages directs, positifs. Toutefois, même sur ce point, il est possible de tirer des textes anciens quelques données, les unes certaines, les autres très vraisemblables, qui permettront d'arriver à une idée assez nette de ce que fut l'époptie et des résultats que les fidèles en attendaient.

Saint Hippolyte est le seul qui nous ait transmis un renseignement précis sur l'un des spectacles offerts aux initiés du second degré. Le passage, il est vrai, est loin d'être élucidé et la signification du rite reste énigmatique. Mais il vaut la peine d'en reprendre l'étude, d'autant plus que l'écrivain le présente comme la scène capitale. « Les Athéniens, dit-il, dans l'initiation d'Éleusis, montrent aux époptes le grand, l'admirable, le plus parfait mystère de l'époptie : un épi de blé moissonné en silence[1]. » L'affirmation est assez précise pour ne laisser aucun doute sur le fait lui-même ; personne, du reste, n'en a contesté la réalité. La présentation de l'épi de blé faisait partie des mystères d'Éleusis, et elle était réservée aux époptes. Deux fois dans sa courte phrase, l'auteur insiste sur ce point : *τοῖς ἐποπτεύουσι* et *ἐποπτικόν*. Mais les interprètes diffèrent sur le sens des mots *ἐν σιωπῇ* ou plutôt sur la partie de la phrase à laquelle ils doivent être rattachés.

A s'en tenir strictement à la construction grammaticale, *ἐν σιωπῇ* retombe sur le participe *τεθερισμένον*. On aurait présenté aux époptes un épi qui avait été mois-

1. Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. Hippol., V, 1, p. 170, éd. Cruice.

sonné en silence. M. S. Reinach rappelle, à l'appui de cette interprétation, que, dans les opérations magiques, il est souvent enjoint de couper une plante ou une branche sans proférer une parole, et que le mutisme est une condition essentielle de la réussite [1]. Je ne crois pas que ces petites recettes de sorcellerie aient trouvé place dans les Mystères. Il ne s'agit pas d'une opération magique, mais d'un spectacle qui est pour les assistants la plus grande des révélations, et le silence a paru à l'auteur une circonstance importante qui méritait d'être signalée. Si ἐν σιωπῇ doit être joint à τεθερισμένον, il faudrait entendre que le hiéroplante présentait aux époptes un épi de blé, après l'avoir, sous leurs yeux, tranché en silence.

Charles Lenormant faisait retomber les mots ἐν σιωπῇ sur le verbe ἐπιδεικνύντες et les compléments qui en dépendent. Un épi moissonné était présenté aux époptes ; mais, contrairement à ce qui se faisait pour les autres objets montrés dans les Mystères, τὰ δεικνύμενα, aucune parole du hiérophante n'accompagnait la présentation et n'en révélait le sens [2]. Cette explication me paraît beaucoup plus satisfaisante, et je n'aurais pas hésité à l'adopter s'il ne fallait admettre dans la phrase de saint Hippolyte une construction fautive. Après tout, mieux vaudrait s'y résigner, si l'on y gagnait une interprétation plus conforme au mode d'enseignement qui fut en usage dans l'initiation.

Mais enfin que veut dire ce grand, cet admirable mystère ? Le sens devait en apparaître clairement aux initiés arrivés au terme de leur instruction et préparés par les révélations précédentes. Pour nous, qui sommes réduits à la connaissance du fait énoncé si brièvement par

1. *Revue des études grecques*, 1906, p. 344.
2. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXIV (1861), p. 374

saint Hippolyte, le rite de l'épi de blé présenté aux époptes reste une énigme qui paraît insoluble. Rien de plus simple cependant, si l'on voulait bien croire, avec le Dr Jevons, que c'était le totem d'Éleusis, M. S. Reinach semblait avoir adopté cette application d'une doctrine qui lui est chère, lorsqu'il écrivait : « Nous trouvons dans les textes une trace certaine non seulement du culte, mais de l'adoration et de l'exaltation (au sens chrétien du mot) de l'épi de blé [1]. » Mais il a omis de citer les textes qu'il invoque à l'appui de cette assertion, et je crains bien qu'il n'y en ait pas d'autre que celui-là même qui est en discussion.

Dans un article postérieur, M. Reinach, comprenant tout l'intérêt du rite éleusinien, a cherché une explication plus sérieuse. L'épi représente le produit du mariage de Zeus et de Déméter, dont le simulacre avait eu pour but, par l'effet de la magie sympathique, de stimuler la fécondité du sol [2]. Mais le produit de ce mariage, le hiérophante le proclame solennellement, c'est Brimos. L'épi serait-il un doublet de l'enfant divin ? Ou plutôt, les deux rites ne seraient-ils pas distincts ? L'auteur des *Philosophoumena*, bien qu'il en parle dans le même chapitre, n'a pas dit qu'il existât un lien entre les deux.

D'après M. Goblet d'Alviella, la présentation de l'épi de blé n'était, à l'origine, qu'un de ces rites magiques de l'agriculture, dont on retrouve les traces dans le folklore de tous les peuples indo-européens. Il n'y avait presque rien à y changer pour en faire un symbole de palingénésie humaine. Cette idée nouvelle résulta, vers le huitième siècle, d'infiltrations égyptiennes, de l'assimilation d'Osiris au grain de blé, venant compléter ou

1. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. xi.
2. *Revue des études grecques*, 1906, p. 345. Cette théorie est examinée dans le chapitre XX, p. 482-484.

préciser certaines des croyances que les Grecs avaient reçues des Pélasges [1].

D'autres savants se sont inspirés de la théorie de Guigniaut, qui sera étudiée dans le chapitre suivant, en la modifiant plus ou moins dans l'expression. « Cet épi de blé était probablement une image des vicissitudes de la vie de la nature, à laquelle était implicitement assimilée la vie de l'homme et sa destinée. [2] » « L'épi peut aussi bien avoir été un signe de la naissance et de la renaissance de l'homme, non pas par symbolisme, mais en vertu de la croyance naïve et primitive à l'harmonie de la vie humaine et de la vie végétale [3]. »

Aucune de ces interprétations n'est satisfaisante ; aucune ne s'appuie sur des textes ou des arguments capables de leur donner au moins quelque degré de vraisemblance. Toutes ont un défaut commun. Elles ne sont pas tirées de l'étude du rite considéré en lui-même et de ses rapports avec les autres parties de la religion d'Éleusis. Ce sont des hypothèses suggérées par une théorie générale arrêtée d'avance : totémisme, magie ou symbolisme, et adaptées tant bien que mal au fait particulier signalé par saint Hippolyte. Pour avoir quelque chance d'arriver à la vérité, il aurait fallu procéder de tout autre façon, et rétablir les intermédiaires par lesquels l'initié passait du signe à la chose signifiée. Il est indispensable de rendre un compte rigoureux de toutes les particularités indiquées par le texte des *Philosophoumena*, de dire pourquoi, entre tant de plantes qui meurent et revivent dans le cours d'une année, le blé a été choisi de préférence, pourquoi l'épi plutôt que le grain, pourquoi l'auteur a spécifié qu'il avait été moissonné, pour quelles

1. Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, p. 37 et 72-73. — Sur cette thèse, voir le chapitre V, p. 123 et suiv.
2. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 371.
3. Farnell, *Cults of the Greek States*, t. III, p. 184.

raisons ce spectacle était réservé aux époptes, ce qui suppose nombre de notions préalables acquises dans les cérémonies précédentes, notions nécessaires pour l'intelligence de ce rite suprême ; de montrer enfin comment il contribuait à ce qui était la fin dernière de l'initiation, le salut de l'homme après la mort.

Est-il possible d'arriver à un tel résultat ? Non, certainement, si l'on essaie d'y parvenir directement. Le texte de saint Hippolyte est isolé ; les données qu'il fournit et qu'il ne faudra jamais perdre de vue ne peuvent suggérer que des conjectures plus ou moins ingénieuses, mais qui ne sont pas susceptibles de démonstration, si l'on ne réussit pas à introduire dans le problème d'autres éléments. Mais en suivant une voie indirecte, en se résignant à faire d'assez longs détours, je crois qu'on peut arriver à la solution.

L'important est de trouver un point de départ. N'est-ce pas le cas, comme en mainte circonstance, de le chercher dans la comparaison avec les autres religions ? La revue n'en sera pas longue, puisqu'elle doit se borner aux peuples qui ont pratiqué la culture du blé. Parmi les religions anciennes que nous connaissons, celle d'Osiris est la seule où l'épi de blé, paraisse avec une valeur religieuse. Nous voici donc, encore une fois, ramenés à l'Égypte pour lui demander le sens d'un rite éleusinien.

Il faut d'abord rechercher quelles idées la religion égyptienne attachait à l'épi de blé afin de voir si l'on découvre dans la cérémonie finale de l'époptie la trace d'une conception semblable. Un simple rapprochement ne suffirait pas ; une comparaison détaillée s'impose. Les égyptologues ont souvent parlé des rapports qui existaient entre Osiris et le blé, mais aucun n'a traité la question d'ensemble, et je ne connais pas d'ouvrage auquel il suffise de renvoyer le lecteur. Je serai donc

obligé de donner ici quelques éclaircissements et même de développer certaines parties.

M. George Foucart m'a signalé toute une série de monuments, qui n'ont pas encore été étudiés à ce point de vue et qui jettent quelque lumière sur l'une des significations de l'épi de blé. Les Égyptiens qui avaient obtenu le privilège de consacrer leur propre statue dans un temple étaient traités comme les hôtes vivants du dieu, accueillis dans sa demeure, placés sous sa protection, recevant de lui la nourriture nécessaire à la vie du Double, qui était incarné dans le corps de bois ou de pierre. De la sorte, toute sûreté paraissait prise pour la conservation de la statue, instrument et condition d'une seconde existence. Ce n'était pas encore assez pour les Égyptiens, sans cesse appliqués à multiplier les précautions en tout ce qui touchait la vie future ; ils imaginèrent de munir la statue d'accessoires qui renforçaient la protection divine. Stèle sur laquelle était gravé un hymne à Râ, petit temple renfermant une ou plusieurs divinités, autel surmonté de leurs images, autant d'objets sacrés, de talismans placés entre les mains de la statue et qui écartaient d'elle les chances de destruction. Parmi ces accessoires, il en est encore un, sur lequel ne s'est pas portée l'attention. Il se rencontre presque exclusivement dans les statues d'hommes accroupis à l'orientale, les mains posées sur les genoux. L'une d'elles tient un objet, dont la nature n'a pas été déterminée avec certitude [1].

1. Les statues munies d'un épi de blé ne sont pas rares dans les musées, mais très peu sont notées dans les catalogues avec la mention de cet accessoire. Une seulement figure dans celui de Berlin. M. G. Foucart m'a communiqué quelques chiffres qu'il avait relevés dans diverses collections, sans avoir fait cependant un dépouillement complet : 4 au British Museum, 5 au Musée de Leyde, plus quelques statuettes dans les vitrines; 6 au Louvre, dont 4 dans la salle du rez-de-chaussée et dans la troisième salle du premier étage ; une trentaine environ dans le musée du Caire.

Dans le catalogue le plus ancien du Musée Britannique, Arundale l'appelle, en passant, *un épi de blé* [1]. Cette opinion, ou plutôt cette impression, était la bonne. Si les savants qui ont suivi ne l'ont pas adoptée et parlent tantôt d'un fruit, tantôt d'une plante, sans préciser, cela tient aux déformations que le modèle primitif a subies dans la pratique des ateliers. Des exemplaires actuellement connus, aucun ne remonte plus haut que le Nouvel Empire. Il est probable que, dans les représentations plus anciennes, l'objet réel avait été rendu avec plus de fidélité. Mais le modèle primitif, reproduit pendant des siècles, avait été peu à peu modifié ou pour obtenir des lignes plus harmonieuses ou pour arriver à une exécution plus rapide [2].

La déformation la plus grave a consisté à renfler le bas de l'épi ; elle en modifie assez la physionomie pour qu'on ait quelque hésitation à le reconnaître au premier coup d'œil. Par contre, deux caractères ont été conservés qui permettent d'être affirmatif. La tige est ronde et

Les fouilles de Karnak ont montré combien ce type fut en faveur sous le Nouvel Empire. Sur les 39 statues privées publiées en 1909 par M. Legrain dans son deuxième fascicule, 11 tiennent un épi de blé. J'ai pu examiner quelques spécimens sur des estampages que M. Legrain a eu l'obligeance de m'envoyer.

1. Arundale, Bonomi, Birch, *Galleries*, 1843, t. II, pl. 55 et texte, p. 121 : « il tient en sa main droite un épi de blé. »

2. Voici quelques exemples de déformations. Le travail minutieux de reproduire jusqu'à sept rangées superposées, formées chacune de plusieurs épillets, a paru trop long à certains praticiens qui ont laissé la surface lisse. D'autre part, le relief très fort qu'aurait eu l'épi reproduit en ronde bosse fait qu'on n'a, le plus souvent, sculpté qu'une moitié (les trois quarts, dans une seule statue, à Leyde). La tendance à diminuer le relief et à l'aplatir a fait peu à peu oublier ce qu'était l'objet, si bien que dans une statue de la vingt-cinquième dynastie (Louvre, A, 84), l'épi de blé est devenu une feuille plate avec nervure médiane. Quelquefois on a mis un épi dans chaque main ; l'intention est claire : un double talisman doit doubler la force protectrice.

assez longue pour que son extrémité dépasse la main fermée qui la tient ; ce qui exclut l'idée d'un fruit à pédoncule, comme la grenade ou la pomme de pin. L'objet est certainement une plante. Parmi les plantes sacrées, on songerait au lotus, qui a tenu une si grande place en Égypte, mais le bouton de lotus est formé de quatre pétales rigides et plats. Au contraire la surface de l'objet, dans tous les exemplaires soignés, est curviligne et se compose de petites lames imbriquées, étroites, se terminant en pointe, exactement comme les gaines qui enferment le grain de blé. Ce détail caractéristique, dont la reproduction exige un travail assez minutieux, me paraît prouver que la plante est un épi de blé. Comme les autres accessoires tenus par les statues, cet épi est un talisman, possédant une force magique, et il concourt à les protéger.

Nous pouvons ajouter sans hésitation que l'épi de blé est un emblème osirien. Les figures et les textes du livre thébain des *Heures de la Nuit* le montrent avec évidence. Dans les tableaux de la deuxième heure, la barque d'Osiris, convoyant celle de Râ, est accueillie par des dieux d'un caractère pacifique. Ils tiennent un épi à la main ou ont la tête ornée de deux beaux épis. Leurs noms sont significatifs : le Germeur, *basti* ; le Grain, *napri* ; les Prémices de la moisson — puis, « le dieu dont le bras brille, car il tient son épi » ; l'Oblateur ; *Nipan*. Tous ces êtres divins, pour saluer Osiris, arborent l'épi de blé comme l'insigne de leur suzerain [1].

Nous verrons maintenant l'épi coupé devenir le symbole de la mort d'Osiris. Diodore a rapporté un usage

1. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 48. — Lefébure, *Tombeau de Séti I, quatrième partie*, pl. 29.

des moissonneurs égyptiens, remontant aux temps les plus anciens, qui existait encore de son temps, et dont il semble que lui-même fut témoin. « Lors de la moisson, ils dressent les premiers épis coupés et, se tenant près de la gerbe, ils se frappent la poitrine, en appelant Isis [1]. » L'auteur a vu dans cette pratique populaire une commémoration de l'invention de l'agriculture due à Isis et Osiris. Mais, comme il arrive souvent à ceux qui interprètent le folk-lore, Diodore s'est trompé. La signification est tout autre, et il est facile de l'établir. Les coups frappés sur la poitrine (*planctus*) sont une manifestation non équivoque de douleur et particulièrement un signe de deuil. C'est donc sur un mort que se lamentent les moissonneurs et ce mort est figuré par les premiers épis coupés. Il est clair qu'il s'agit d'Osiris, comme le montre l'invocation à Isis ; les moissonneurs s'associent à la douleur de la déesse ou plutôt ils l'appellent au secours de son époux. Maintes fois la poésie et l'éloquence ont emprunté au monde végétal des comparaisons pour marquer la brièveté de la vie humaine, la rose qui vit l'espace d'un matin, l'herbe des champs qui passe du matin au soir. Osiris avait péri à la fleur de l'âge, mis en pièces par ses ennemis. L'idée s'offrit comme d'elle-même de comparer son sort à celui de l'épi tranché par la faucille, et cela, d'autant plus naturellement que le blé était un des présents que le dieu avait faits aux hommes.

On ne s'en tint pas là. Un des traits distinctifs de l'Égyptien est de travailler sans fin sur une donnée acquise, de la perfectionner, d'en tirer toutes les conséquences. « Osiris étant arrivé à personnifier la résurrec-

1. Ἔτι καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος καὶ τὴν Ἶσιν ἀνακαλεῖσθαι. Diod., I, 14.

tion, on le compara à tout ce qui, dans la nature, semblait mourir pour renaître, et, à l'inverse, tout ce qui renaissait après une mort apparente, fut tenu pour une des formes ou des valeurs mystiques d'Osiris [1]. » Comme le culte répétait chaque année le cycle complet de la vie, de la mort et de la résurrection du dieu, le grain de blé qui, dans le cours de chaque année, est enfoui en terre, germe, verdit et donne l'épi, devint, par excellence, le symbole osirien. Sous le Nouvel Empire, cette conception s'exprime en toutes les formes, aussi bien dans la poésie religieuse que dans les funérailles. Le monument le plus curieux sous ce rapport est ce qu'on a appelé l'*Osiris verdoyant*, prototype des jardins d'Adonis, favorisé par le double sens du verbe *ouadzit* (être vert et être en vie). En 1903, M. Théodore Davis trouva, dans la chambre funéraire de Thoutmosis IV, un cadre sur lequel on avait dessiné en terre ensemencée la figure d'Osiris. Avant qu'il eût été introduit dans le tombeau, le blé avait levé et avait été coupé à la hauteur de huit centimètres [2]. Image de la renaissance du dieu, garantie de celle du Pharaon qui lui était identifié. Les fidèles osiriens s'efforcèrent de s'assurer le même privilège que les rois ; quelques-uns, à l'époque saïte, eurent l'idée de placer entre les jambes du mort, une figure d'Osiris en limon du Nil ; à l'intérieur, elle était remplie de grains de blé, qui étaient le symbole de la résurrection du dieu [3].

Toutes ces spéculations vont en se raffinant de plus en plus, surtout depuis le Nouvel Empire. Elles s'écartent beaucoup des caractères originaires et fondamentaux d'Osiris, mais comme elles étaient très répandues à

1. G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, p. 311.

2. Catalogue général des Antiquités du Caire, Carter et Newberry, *Tomb of Thutmosis IV*.

3. Erman, *La religion égyptienne*, trad. française, p. 264.

l'époque où l'Égypte entra en rapports avec la Grèce, il est possible qu'elles se soient introduites dans les Mystères. L'épi de blé, comme nous l'avons vu, fut d'abord, pour les Égyptiens, un emblème d'Osiris que portaient les génies ou les dieux secondaires groupés autour de lui ; puis, aux mains des fidèles qui le tenaient, ce fut un talisman protecteur ; enfin, il devint le symbole du dieu, de sa mort et de sa résurrection, et finalement le symbole pur et simple d'Osiris, le roi des morts.

Nous étant fait une idée précise des significations que les Égyptiens donnaient à l'épi de blé, revenons au texte de saint Hippolyte. A ce qu'il me semble, c'est le mot τεθερισμένον qui met en relief la particularité caractéristique de la cérémonie. C'était un épi *moissonné*, c'est-à-dire dont la faucille avait tranché la vie. Par là, il est analogue à la première gerbe que coupaient les moissonneurs égyptiens et qu'ils saluaient de leurs lamentations. Il serait donc, comme en Égypte, le symbole d'un dieu mis à mort à la fleur de l'âge, mais qui doit revivre et échanger sa royauté terrestre contre la royauté des morts. Ce dieu, dont Osiris est le prototype, n'était pas absent des Mystères, contrairement à l'opinion générale. Ce n'était pas Pluton, pâle associé des Deux Déesses, figure aux traits effacés, mais plutôt le mystérieux Dionysos des *Anthestéria*, qui avait remplacé l'antique Θεός du couple primitif d'Éleusis. Il faut aussi tirer parti d'une autre circonstance marquée par l'auteur des *Philosophoumena*. La présentation solennelle de l'épi de blé avait lieu pendant l'époptie. Dans ce symbole, les profanes n'auraient vu que l'objet matériel placé devant leurs yeux. Les époptes y reconnaissaient le signe visible d'un dieu victime de ses ennemis, mais qui l'emporte sur eux par sa renaissance, et règne glorieux dans l'empire des morts. Et ils saisissent ce mystère à première vue,

sans difficulté, sans explication orale, si l'on admet avec Charles Lenormant que les mots ἐν σιωπῇ retombent sur ἐπιδεικνύντες. D'où peut leur venir cette intelligence, sinon de ce qu'ils ont appris dans les rites et les cérémonies du second degré de l'initiation ? Ce qui conduit logiquement à conclure que les époptes avaient préalablement assisté aux aventures douloureuses ou triomphantes de Dionysos, dont l'épi de blé était un résumé symbolique.

La comparaison avec l'Égypte et le raisonnement ont permis de tirer de la phrase de saint Hippolyte une reconstitution de l'époptie plus vraisemblable et plus complète qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. Mais il ne faut pas non plus s'exagérer le résultat obtenu ; ce n'est encore qu'une hypothèse. Pour atteindre un degré plus haut de probabilité, pour s'approcher le plus près possible de la certitude, il serait nécessaire de prouver que c'était Dionysos qui présidait au second degré de l'initiation et non plus Déméter ; que c'était l'histoire du dieu qui faisait le fond des rites, des cérémonies, des symboles, des spectacles offerts aux époptes. Bien entendu, il n'y a pas de témoignages qui l'affirment directement et formellement ; la démonstration serait trop aisée, et elle aurait été faite depuis longtemps. Mais il y a des indices qui peuvent guider la recherche, des détails précis dont le rapprochement fera ressortir la valeur, des textes même d'auteurs païens dont le commentaire éclaircira la signification.

L'initiation des Isiaques est loin d'être identique à celle d'Éleusis. Elle offre néanmoins des ressemblances qui peuvent fournir d'utiles indications. Par exemple, dans le roman d'Apulée, Lucius, après la grande veillée où il fut initié à Isis, ne se proposait pas d'aller plus loin; mais, au bout d'un an, la Déesse lui apparut en songe et lui ordonna de se faire initier à Osiris. D'abord

surpris, il se renseigna auprès des prêtres du dieu. Il reconnut alors que, si la nature et la religion des deux divinités étaient intimement liées, il y avait toutefois une grande différence entre les deux initiations [1]. Ce n'est pas une preuve qu'il en fût de même à Éleusis, mais c'est une présomption. Puisque les Mystères, nous le savons, comportaient deux degrés, nous sommes avertis qu'ils pouvaient ne pas ressortir de la même divinité ; il est bon par conséquent de rechercher si Dionysos ne présiderait pas à l'époptie, de même qu'Osiris présidait à l'initiation qui succédait à celle d'Isis.

Une fois l'attention éveillée sur ce point, on aperçoit dans les faits et dans les textes des traces, qui n'avaient pas encore été remarquées, de la présence et du rôle important de Dionysos dans l'initiation. Un témoignage trop bref, mais formel, atteste que l'histoire du dieu était le sujet d'une représentation aux Petits Mystères [2]. Ceux-ci n'étant qu'une préparation à ce que les mystes devaient apprendre plus tard, il est vraisemblable que ces premières impressions recevaient leur complément dans les Grands Mystères, par des révélations nouvelles sur la nature et la destinée de Dionysos.

Beaucoup plus explicite est un passage de Diodore. En l'étudiant de près, on y trouvera la confirmation de ce que faisait soupçonner la double initiation des confréries isiaques, et sa conformité avec les pratiques de l'Égypte. L'auteur a rapporté ce que les prêtres égyptiens racontaient sur les voyages que les Grecs les plus renommés

1. Deæ quidem me tantum sacris imbutum ac magni Deorumque summi parentis, invicti Osiridis, nondum sacris illustratum ; quanquam enim connexa, imo vero unica ratio numinis religionisque esset, tamen *teletæ* discrimen interesse maximum. Apul., *Metamorph.*, XI, 27.

2. Voir p. 299.

pour leur sagesse avaient faits dans leur pays et sur les connaissances qu'ils y avaient acquises. Entre autres, Orphée en avait rapporté la plus grande partie des cérémonies mystiques. « Car l'initiation d'Osiris est la même que celle de Dionysos et l'initiation d'Isis est tout à fait semblable à celle de Déméter; les noms seuls avaient été changés [1]. » La mention d'Orphée ne doit pas faire illusion. Les poètes théologiens du sixième siècle qui répandirent leurs doctrines sous le nom du chantre fabuleux de la Thrace, lui composèrent une légende, grâce à laquelle il passa pour le plus savant des Grecs en théologie et le fondateur de tous les mystères. Ils lui avaient attribué les aventures réelles de Pythagore [2]; ils le faisaient voyager, comme lui, dans la vallée du Nil, s'instruire dans les sanctuaires de l'Égypte et en rapporter la connaissance des choses mystiques. Cette invention fut acceptée par les Grecs. Démosthènes exprimait l'opinion courante, lorsqu'il disait : « Orphée qui nous a enseigné les plus saintes des cérémonies d'initiation [3]. » De même, plusieurs siècles après, Plutarque répétait qu' « Orphée avait fondé les plus grandes fêtes d'initiation de l'Attique et qu'il avait rapporté de l'Égypte les mystères

1. Ὀρφέα μὲν τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν Ἅιδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι, τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνον ἐνηλλαγμένων. Diod., I, 96. — Dans un autre passage, Diodore expose en son nom la légende du séjour d'Orphée en Égypte, qui était généralement adoptée : Ἀπεδήμησε μὲν εἰς Αἴγυπτον, κἀκεῖ πολλὰ προσεπιμαθὼν μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἔν τε ταῖς τελεταῖς καὶ ταῖς θεολογίαις. IV, 25.

2. A l'occasion d'un détail du culte, Hérodote avait protesté contre l'attribution aux Orphiques de ce qui appartenait à Pythagore et à l'Egypte. Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλευμένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. II, 81.

3. Ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεύς. *In Aristog.*, I, 11.

d'Isis et d'Osiris, pour en faire ceux de Déméter et de Dionysos[1]. » Naturellement, les Égyptiens abondaient dans leur sens. Orphée donnait un moyen d'expliquer commodément les emprunts que les plus illustres mystères de la Grèce avaient faits à la religion de leur pays. Leur esprit ingénieux arrivait à découvrir des ressemblances dans l'organisation et les rites des deux cultes. Beaucoup d'entre elles sont contestables. Mais il faut tenir plus de compte de leur témoignage quand il porte sur des faits précis. Ainsi qu'ils le disaient, il y avait en Égypte une initiation à Isis, et une autre à Osiris ; nous avons vu qu'il en a été de même dans les confréries isiaques. Lorsqu'ils assuraient que les mystères athéniens avaient reproduit cette double initiation, en changeant seulement les noms d'Isis et d'Osiris en ceux de Déméter et de Dionysos, nous pouvons discuter sur l'exactitude ou l'étendue de cette prétendue imitation, mais nous devons croire le fait qu'ils affirmaient, de l'existence, chez les Grecs, de deux initiations distinctes, l'une à Déméter, l'autre à Dionysos.

D'un autre côté, ces deux initiations, quoique s'adressant à des divinités différentes, faisaient partie d'un culte commun, celui d'Éleusis, et les Deux Déesses formaient avec Dionysos une triade à laquelle les Mystères étaient consacrés. Son existence a été méconnue par le plus grand nombre des savants modernes. Elle ressort cependant d'un certain nombre de faits et de textes, dont le groupement est propre à dissiper les doutes.

En l'année 496, les Romains, sur l'ordre des livres sibyllins, introduisirent dans la religion d'État le culte de

1. Ὅτι... τὰς τελετὰς Ὀρφεὺς εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε, καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἴσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Δηοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια διδάσκει Πλούταρχος. Plutarch, fragm. 84, éd. Didot, t. V, p. 55.

Déméter. Le temple, dédié trois ans plus tard, est appelé dans les auteurs latins *ædes Cereris, Liberi Liberæque.* Mais ces noms recouvrent des divinités grecques ; tout le service se faisait conformément au rituel hellénique, en langue grecque, et par une prêtresse qui était une femme grecque. Les noms véritables sont connus par Denys d'Halicarnasse qui rapporte, à l'occasion du même fait, que le temple fut consacré Δήμητρι καὶ Διονύσῳ καὶ Κόρῃ [1]. Sans pouvoir affirmer que les mystères romains de Cérès aient été empruntés directement à Éleusis, on est en droit de le supposer d'après le nom de Coré, qui désigne plus spécialement la fille de la Déméter éleusinienne, et surtout d'après la phrase de Cicéron qui renvoie aux Mystères pour comprendre ce qu'était cette triade divine. « Hunc dico Liberum, Semele natum, non « eum quem majores nostri cum Cerere et Libera con- « secraverunt, *quod quale sit ex mysteriis intelligitur* [2]. »

Deux textes grecs associent Déméter et Dionysos dans les Mystères. Un scholiaste d'Aristophane dit que le porc est la victime immolée ἐν τοῖς μυστηρίοις τοῦ Διονύσου καὶ τῆς Δήμητρος [3]. L'article n'étant pas répété avant τῆς Δήμητρος, il faut entendre *dans les mystères de Dionysos et de Déméter*, ceux qui appartiennent en commun aux deux divinités. L'affirmation est plus nette dans un passage des *Philosophoumena*, où l'auteur déclare que les mystères de Phlius ont paru πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσῖνι τελετῆς [4]. Les deux héros Céléos et Triptolème ne sont que des comparses ; ils sont nommés pour mieux marquer de quels mystères il s'agit, excluant ainsi ceux des Haloa et

1. Livius, III, 55. — Dionys. Halicarn., *Antiq. rom.*, VII, 17 et 94.
2. Cicer., *De nat. deor.*, II, 24.
3. Schol. Aristoph., *Ran.*, v, 338.
4. Hippol., éd. Cruice, V, 20.

des Thesmophoria auxquels ils étaient étrangers. L'initiation, et cela est exprimé formellement, est celle d'Éleusis ; les mystes sont consacrés à Déméter, à Coré et à Dionysos.

Nous en trouvons une preuve de fait dans deux inscriptions latines. La première était gravée sur la base d'une statue élevée à la femme d'un préfet d'Illyrie, Fabia Aconia Paulina, « Sacratæ *apud Eleusinam deo Baccho, Cereri et Coræ* — sacratæ apud Lernam deo Libero et Cereri et Coræ — sacratæ apud Æginam Deabus — Tauroboliatæ — Isiacæ [1]. » Le monument date du temps de l'empereur Julien. Depuis plus d'un siècle, les dévots du paganisme avaient commencé à rechercher les initiations de tous les cultes, qui donnaient plus de satisfaction que la froide religion officielle à leur besoin de croire et d'espérer. La série de ceux auxquels cette femme s'adressa en est un exemple intéressant. Elle commença par Éleusis qui, dès la fin de la république, avait attiré la noblesse romaine. Elle se présenta non seulement à l'initiation du premier degré, mais aussi à l'époptie. C'est pour cette raison qu'elle est dite *sacrata deo Baccho*, tandis que les simples mystes, comme le montrent les inscriptions, étaient initiés seulement à Déméter et à Coré. Des initiations à des mystères similaires et voisins complétèrent la première. A l'époque impériale, les rites très anciens de Lerne avaient été transformés à l'imitation des mystères d'Éleusis et des rapports très étroits s'étaient établis entre les deux sanctuaires. Une innovation du même genre avait rajeuni le culte des deux vieilles déesses d'Égine, Damia et Auxésia, qui n'étaient pas sans ressemblance avec le couple féminin d'Éleusis, et fait instituer ou rétablir une initiation. Après avoir épuisé les ressources de ces cultes encore classiques, trop calmes

1. *Corpus inscr. lat.*, t. VI, 1780.

pour sa ferveur, elle demanda des émotions plus fortes à des croyances qui surexcitaient l'imagination et la sensibilité. Des prêtres de Mithra, elle reçut le baptême de sang ; en s'affiliant à une confrérie d'Isiaques, elle connut la dévotion mystique et la tendresse passionnée pour la déesse sa protectrice, qu'Apulée a si bien décrites. Il n'est pas surprenant qu'avec de telles dispositions, cette femme, dès son début à Éleusis, ne se soit pas contentée de l'initiation du premier degré et ait voulu y joindre celle de l'époptie qui la consacrait à Bacchus. J'avais cru pendant quelque temps que cette initiation pouvait être celle des Haloa, à laquelle les femmes seules étaient admises. Mais il s'agit bien des Grands Mystères, puisque, dans la seconde inscription, nous voyons un homme, Vettius Agorius Prætextatus, qualifié, comme sa femme Paulina, d'initié à Bacchus et aux déesses d'Éleusis, *sacratus Libero et Eleusiniis* [1].

La croyance à la présence de Dionysos dans les mystères d'Éleusis était assez répandue pour que la poésie en ait fait usage. A ce point de vue, le péan en l'honneur du dieu qui a été découvert dans les fouilles de Delphes sera jugé digne de quelque intérêt [2]. La première partie de l'hymne est mythologique. L'auteur y a célébré successivement les localités où Dionysos a fait éclater sa puissance, depuis son apparition jusqu'à son admission dans l'Olympe, où l'accueillent les Muses couronnées de lierre et où la lyre d'Apollon prélude à leurs chants. C'est d'abord la naissance du dieu qui met en joie les astres du ciel et la terre, surtout Delphes, où il se manifeste sur le Parnasse. Début naturel et presque obligé, puisque le péan avait été composé pour la fête delphique

1. *Corpus inscr. lat.*, t. VI, 1779.
2. *Bull. de corr. hellén.*, 1895, p. 403.

des Théoxénia ; conforme, du reste, à la liturgie de Delphes qui avait consacré à Dionysos trois mois de l'année. La troisième strophe chante l'arrivée du dieu à Éleusis. Je traduis ce texte mutilé, tel que Weil l'a reconstitué : « Dans un transport divin, tu es parvenu aux retraites fleuries d'Éleusis. Là, le peuple entier de la Grèce se joint aux habitants de cette terre pour te célébrer sous le nom de Iacchos, cher aux époptes des saintes orgies. Aux mortels, tu as ouvert un refuge contre les souffrances et les douleurs. » D'après Weil, les deux premiers vers de la strophe, que je n'ai pas cités, peignaient Dionysos, une coupe de vin à la main. Cette allusion au présent du dieu est possible, mais c'est une erreur de l'avoir étendue jusqu'aux derniers vers. Sans doute, Dionysos est l'inventeur du vin, mais à Éleusis, il est, avant tout, le dieu de l'initiation. Aussi l'auteur, reproduisant une confusion fréquente chez les poètes, lui donne le nom de Iacchos, le génie qui conduisait aux Grands Mystères la procession du vingt Boédromion. C'est encore pour l'initiation que la Grèce entière vient s'unir aux habitants de la cité privilégiée, qu'il a, les premiers, admis à contempler ses augustes cérémonies. C'est lui également qui a ouvert aux mortels un port où ils seront à l'abri des souffrances. Par là, il faut entendre non pas l'oubli passager des maux que procure l'ivresse, mais le repos fortuné de l'autre vie qu'assure l'initiation. La restitution ἐν Ἅιδου, à laquelle Weil avait songé un moment, vaudrait peut-être mieux que celle de ἄλυπον, qu'il a préférée. On irait trop loin en attribuant une intention précise à tel ou tel des termes employés par le versificateur qui a composé cette cantate assez médiocre [1].

1. Par exemple ἐπόπταις ὀργίων ὁσίων. Le terme d'époptes, dans la terminologie des Mystères, désigne spécialement les initiés du second degré, ce qui conviendrait bien dans le cas présent. Mais il est douteux que l'auteur ait voulu donner au mot une préci-

De toute cette phraséologie lyrique, il nous suffira de dégager le fait qu'elle atteste : Dionysos était venu à Éleusis fonder l'initiation et cette institution méritait de prendre place parmi les exploits et les bienfaits du dieu. L'auteur du péan est un Locrien de Scarphée ; il n'a donc pas été inspiré en cette circonstance par le patriotisme athénien ; il a exprimé une croyance commune à tous les Grecs. L'hymne delphique date du règne d'Alexandre. Mais, dès le premier tiers du cinquième siècle, Pindare avait appelé Dionysos *le parèdre de Déméter*, et le scholiaste notait que cette association s'expliquait par une raison tirée des Mystères [1].

Maintenant que nous avons montré que l'époptie appartenait à Dionysos, il est permis, sans témérité, de supposer que la vie du dieu fournissait la matière des cérémonies. Cette conjecture me semble trouver une confirmation dans un passage de Diodore. A la fin du troisième livre, l'auteur a essayé d'exposer les récits qui avaient cours sur l'histoire du dieu et les interprétations qu'en donnaient les différentes écoles. Tandis que les physiologues regardaient Dionysos comme un simple symbole de la vigne et du vin, les mythographes tenaient bon pour l'existence réelle du dieu, quitte à varier sur le nombre des Dionysos et sur l'histoire de chacun d'eux. « Ils rapportent que Dionysos, né de Zeus et de Déméter, fut mis en pièces par les Fils de la Terre, qui firent bouillir son corps, mais qu'ensuite Déméter ayant réuni ses membres, il revint à la vie, plein de jeunesse... Ce récit est d'accord avec ce qui est exposé dans les poèmes orphiques et ce qui est représenté dans les cérémonies

sion aussi rigoureuse ; il l'a employé dans le sens plus général de *spectateurs*.

1. Pindar., *Isthm.*, VI, v. 3-5 et le scholiaste.

mystérieuses dont il n'est pas permis de raconter les détails à ceux qui ne sont pas initiés [1]. »

A l'appui de leur opinion, les mythographes invoquaient une double autorité : les poèmes orphiques et les représentations de certains mystères que Diodore n'a pas nommés. Ce sont deux choses distinctes. L'enseignement des Orphiques se faisait par les livres [2]. Les adeptes apprenaient dans les vers attribués à Orphée ou aux autres chantres mythiques de la Thrace la mort et la renaissance de leur Dionysos-Zagreus, qui tint dans la théologie de l'école une place si importante. Les mystères, et spécialement ceux d'Éleusis, procédaient d'autre façon. Les péripéties de la vie divine étaient mises en action ; les initiés en recevaient la révélation par les scènes où figuraient les divinités incarnées en leurs prêtres, et aussi par des tableaux, des symboles, dont le sens leur était donné dans les brèves formules que prononçait le hiérophante. Diodore, craignant sans doute d'en avoir déjà trop dit sur les cérémonies secrètes de cette initiation en faisant connaître qu'on y représentait la mort de Dionysos et sa résurrection, s'est abstenu d'indiquer l'endroit où elles étaient célébrées. Essayons de le deviner. Les Orphiques, nous venons de le voir, sont hors de cause. Les Crétois, il est vrai, avaient un Dionysos qui avait connu les mêmes péripéties. Mais Diodore parle d'initiations *secrètes*, et précisément les habitants de Cnossos faisaient remarquer qu'ils communiquaient à qui le désirait ce que les autres mystères, ceux d'Éleusis,

1. Φασὶ (les mythographes) τὸν θεὸν ἐκ Διὸς καὶ Δήμητρος τεκνωθέντα διασπασθῆναι ὑπὸ τῶν Γηγενῶν καὶ καθεψηθῆναι, πάλιν δ'ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων, ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι... Σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τά τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος. Diod., III, 62.

2. Cf. p. 431.

les plus illustres de tous, et ceux de Samothrace révélaient en secret aux seuls initiés ; ils en concluaient, à plus ou moins bon droit, qu'ils avaient été les premiers à posséder cette science des choses divines et qu'ils l'avaient enseignée aux autres nations [1]. En Grèce, les orgies triétériques du Cithéron ou les courses des Thyades sur le Parnasse célébraient la naissance et les triomphes de Dionysos plutôt que ses malheurs ; elles n'avaient pas pour but une initiation, mais l'extase et l'union avec le dieu. Dans l'Attique, ni les Dionysia des champs, ni les Lénéennes ne répondent aux caractères marqués par Diodore. L'office même de Limnæ, bien qu'il ait été entouré du secret le plus rigoureusement observé, bien qu'il ait eu comme objet le retour de Dionysos à la vie, ne satisfait pas à l'une des conditions essentielles. Il n'y avait pas d'initiation, pas de profanes admis, après préparation, à se consacrer à Dionysos et à devenir ses fidèles. Seules, la femme de l'archonte-roi et ses quatorze assistantes pénétraient dans l'enceinte sacrée ; elles y entraient uniquement pour offrir les sacrifices et pour accomplir les actes rituels qui assuraient la résurrection du dieu [2]. Il ne reste plus qu'Éleusis. Nous avons établi que Dionysos était le maître de l'époptie. Il est donc naturel que les souffrances du dieu et sa résurrection aient été le thème fondamental des scènes auxquelles assistaient les initiés du second degré.

Les cérémonies s'y succédaient dans un ordre assez semblable à celui de la première initiation. Au cours du voyage dans les régions du sombre empire, les dangers de la route et les apparitions infernales remplissaient les mystes d'épouvante jusqu'au moment où la vue des

1. Diod., V, 77.
2. Voir P. Foucart, *Le Culte de Dionysos en Attique*, p. 123 et suiv.

Champs-Élysées éclairés d'une douce lumière et la manifestation des Objets Sacrés ramenaient dans les cœurs la confiance et la joie. On peut apercevoir un développement parallèle dans les spectacles de l'époptie et le même contraste des deux parties opposées. Les visions effrayantes n'y manquaient pas ; c'était le meurtre du dieu par ses ennemis et la mise en pièces de son corps, qui semblait enlever tout espoir aux fidèles. Outre le témoignage de Diodore, nous pouvons rapporter à cette partie un passage de Celse cité par Origène. Celse reprochait aux chrétiens d'épouvanter les simples par leurs inventions sur la nature de Dieu et les peines des pécheurs ; il les mettait sur le même rang que ceux qui, « dans les cérémonies de l'initiation à Bacchos, mettent en scène des apparitions et des objets terrifiants » [1]. Mais la seconde partie apaisait les terreurs de la première. Déméter rassemblait les membres du jeune dieu et lui rendait la vie ; Dionysos entrait en possession de sa nouvelle royauté. L'enthousiasme des assistants arrivait à son comble, lors de la scène finale, celle que l'auteur des *Philosophoumena* appelait « le grand, l'admirable, le plus parfait mystère de l'époptie ». La présentation de l'épi de blé résumait et confirmait toutes les révélations précédentes. Symbole d'Osiris chez les Égyptiens, il avait à Éleusis la même valeur religieuse. Les époptes y reconnaissaient le suzerain auquel ils venaient de s'engager ; pour eux, c'était Dionysos, le roi des morts qui se manifestait en cette forme et s'offrait à leurs yeux, comme preuve qu'il acceptait leur foi et leur assurait sa protection dans son royaume.

Ainsi reconstituée, on voit combien l'époptie ajoutait

1. Διόπερ ἐξομοιοῖ ἡμᾶς τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ δείματα προεισάγουσι. Origen., *Contra Celsum*, IV, 10.

à la connaissance des choses divines que le fidèle avait tirée de l'initiation. L'avantage qu'elle lui assurait pour l'avenir n'était pas moins grand. Au premier degré, l'initié, devenu le féal de Déméter, recevait la garantie qu'il échapperait à tous les périls dans sa descente aux enfers ; au second degré, où il était consacré à Dionysos, il gagnait en plus la certitude d'être bien accueilli par le roi des morts et d'occuper une place privilégiée dans son empire. Bien que s'adressant à un couple, étroitement uni, les deux initiations étaient distinctes et par la divinité à laquelle elles s'adressaient et par l'effet qu'elles produisaient. La première, à elle seule, suffisait pour le salut. Ceux qui aspiraient, je ne dis pas à un degré plus éminent de sainteté, mais à un surcroît de garanties pour la vie future, retournaient à Éleusis et se présentaient à l'époptie qui leur assurait, après la protection de Déméter, celle de son époux, le roi des morts. *Non semel quædam sacra traduntur ; servat Eleusis quod revisentibus ostendat* [1].

1. Seneca, *Quæst. natur.*, VII, 31.

CHAPITRE XIX

Dans les Grands Mystères, distinction à faire entre les cérémonies de l'initiation et les drames mystiques ou liturgiques. — Caractère rituel de ces représentations.

Le Rapt de Coré. — Le témoignage de Clément d'Alexandrie est confirmé, pour les scènes principales, par des détails qu'ont fait connaître des auteurs païens : Apollodoros, Proclus, Isocrate, Stace, Pausanias. — Différences avec l'hymne homérique.

L'épisode répugnant de Baubo et l'union de Déméter avec un mortel n'étaient pas représentés dans les Mystères. Ils figurent seulement dans les poèmes Orphiques.

Le drame de Coré n'a pas pour but d'instruire ou d'émouvoir les mystes; il est un des rites essentiels de la liturgie éleusinienne.

L'expression de mystères (μυστήρια) est la plus générale. Elle comprend toutes les cérémonies secrètes qui étaient célébrées dans l'enceinte sacrée d'Éleusis, du 20 au 23 Boédromion. Les plus connues sont celles de l'initiation, que nous avons étudiées dans les chapitres précédents. Instituées pour permettre aux profanes de prendre part au culte qui était primitivement la possession exclusive des familles sacrées d'Éleusis, elles se répandirent tellement dans le monde hellénique, elles acquirent une telle réputation que déjà les anciens et surtout les modernes finirent par croire qu'elles étaient l'unique objet des Grands Mystères. Mais il y avait d'autres parties, également secrètes, qui n'avaient pas de rapport direct avec l'initiation, plus importantes au point de vue du culte rendu aux divinités des Mystères, et probablement plus anciennes. La distinction se marque assez nettement dans une lettre qu'un empereur romain, sans doute l'un des Antonins, adressa aux Eumolpides qui l'avaient nommé archonte de la famille : « J'accepte le titre d'archonte,

comme vous m'en avez prié, afin que les cérémonies secrètes de l'initiation qui a lieu pendant les mystères soient célébrées, en l'honneur des Deux Déesses, avec plus d'éclat et de majesté, si du moins il est possible d'y ajouter quelque chose [1]. »

Il y a donc lieu de distinguer, dans les actes qui constituent les Grands Mystères, d'un côté les rites relatifs à l'initiation, et de l'autre, ce qu'on a appelé les drames mystiques.

Cette expression est la transcription plutôt que la traduction des mots δρᾶμα μυστικόν employés par Clément d'Alexandrie, et on l'a conservée pour la commodité du langage. Mais ce prétendu drame n'a rien de commun avec les pièces de théâtre. Il faut y voir un équivalent de τὰ δρώμενα, les choses mises en action, par opposition à celles qui étaient montrées aux initiés, τὰ δεικνύμενα, ou leur étaient communiquées par la parole, τὰ λεγόμενα. Telle est cependant l'influence des mots que, tout récemment, Dieterich a formulé l'idée que la naissance de la tragédie était en étroits rapports avec le drame d'Éleusis. M. Otto Kern a essayé de développer cet aphorisme et de montrer que le culte éleusinien a pris place, comme élément vivifiant, dans le théâtre attique [2]. Aucun exemple n'a pu être cité à l'appui de cette thèse. Les considérations ingénieuses qu'a présentées M. Kern ne peuvent prévaloir contre ce fait, que le drame mystique est un acte rituel, qu'il fait partie d'une liturgie, d'institution divine, par conséquent, invariable, ne se prêtant ni aux développements ni aux innovations,

1. Ἀναλαμβάνω δὲ καὶ τὴν τοῦ ἄρχοντος προσηγορίαν καθ' ἃ ἠξιώσατε, ὡς τά τε ἀπόρρητα τῆς κατὰ τὰ μυστήρια τελετῆς ἐνδοξότερόν τε καὶ σεμνότερον, εἴ γέ τινα προσθήκην ἐπιδέχοιτο, τοῖν Θεοῖν ἀποδοθείη καὶ διὰ τὸν ἄρχοντα τοῦ τῶν Εὐμολπιδῶν γένους, ὃν προεχειρίσασθε. *Athen. Mitteil.*, 1894, p. 172.

2. O. Kern, *Eleusinische Beitraege*, Halle, 1909.

qui auraient été nécessaires pour la naissance de la tragédie.

Un autre rapprochement se présente de lui-même avec les Mystères du moyen âge. Encore faudrait-il distinguer les phases successives de leur développement. En leur forme première, ce fut, aux fêtes de Noël et de Pâques, une représentation dialoguée de l'Évangile, grave, hiératique, solennelle : des prêtres et des clercs paraphrasaient le texte sacré en prose et en latin. Il en résultait pour les fidèles une instruction plus vive et plus touchante, parce qu'elle remplaçait la lecture du texte sacré par sa mise en action. Cette première forme offre une ressemblance apparente avec les drames d'Éleusis ; mais, au fond, elle en diffère beaucoup, en ce qu'elle n'a pas pour but, comme ceux-ci, de produire un effet religieux. Peu à peu, les Mystères du moyen âge se transformèrent et ils devinrent des drames en vers et en prose vulgaire, auxquels se mêlait l'inspiration individuelle. La ressemblance avec Éleusis est alors beaucoup moindre. Elle disparaît complètement, lorsque le drame chrétien sort de l'église pour se jouer ssr la place publique tandis que le drame liturgique de Déméter et de Coré, se répétant sans cesse dans les mêmes formes rituelles, ne cessa jamais d'abriter ses secrets derrière les murs du péribole.

Une brève mention suffira pour la théorie anthropologique. Elle consiste, comme toujours, à supposer que les Grecs avaient complètement perdu le souvenir de ce qu'avaient cru leurs premiers ancêtres, mais qu'il est facile de reconstituer les croyances de ceux-ci d'après celles des non-civilisés. Dans le cas présent, rien n'est plus aisé que de savoir ce que dut être à l'origine le drame mystique d'Éleusis ; ce fut quelque chose comme les danses sacrées des sauvages, qui sont surtout imitatives. Celles-ci, comme la danse des phoques chez les Hootkas, la danse de l'ours chez les Sioux, et autres semblables,

consistent à se déguiser sous la forme de l'animal qu'on veut capturer, à reproduire les principales actions de la chasse, les attitudes et les cris du gibier, avec des invocations à l'Esprit protecteur de la tribu animale. L'intention de ces danses mimétiques est assez simple : assurer, par la magie imitative, le succès de la chasse, en préfigurant les diverses parties de celle-ci, telles qu'on souhaite de les voir se réaliser. L'analogie, comme presque toujours, est superficielle. Le drame de Déméter et de Coré ne vise pas un événement futur, il reproduit un épisode passé de la vie des dieux ; le principe n'est donc pas le même. Et surtout, les effets attendus de cet acte liturgique dérivent d'un ensemble de croyances autrement complexes que l'explication simpliste des danses sauvages.

Il n'est pas possible de faire rentrer tous les témoignages connus dans le cadre d'un seul drame. Ils se rapportent évidemment à deux actions distinctes ; celles-ci sont indiquées dans un scholiaste du *Gorgias* : le Rapt de Coré et la Hiérogamie de Zeus et de Déméter [1]. Malgré la différence du sujet, j'ai réuni l'étude de ces deux drames, parce qu'ils présentent des caractères communs dans leur nature aussi bien que dans le but proposé ; par suite, l'explication doit être la même pour l'un et pour l'autre.

RAPT DE CORÉ.

Un passage très précis de Clément d'Alexandrie fait connaître le sujet de la représentation à laquelle assistaient les initiés du premier degré pendant la première

1. Ἐτελεῖτο ταῦτα (les mystères) καὶ Δηοῖ καὶ Κόρῃ ὅτι ταύτην μὲν Πλούτων ἁρπάξειε, Δηοῖ δὲ μιγείη Ζεύς. *Schol. ad Gorgiam*, p. 497 c.

veillée des Mystères : « Déo et Coré sont devenues un drame mystique : leurs courses errantes, leur enlèvement, leur douleur, voilà ce qu'Éleusis montre à la lumière des torches [1]. » L'auteur n'a pas observé l'ordre des actes successifs ni distingué ce qui se rapporte à la mère et à la fille (enlèvement de Coré, douleur et courses de Déméter). Personne, à ma connaissance, n'a contesté l'autorité de ce témoignage, bien que l'auteur soit un chrétien. On est heureux néanmoins de pouvoir la confirmer par un passage d'un païen qui écrivait au second siècle avant notre ère. « Apollodoros dit qu'en Attique, le hiérophante, au moment où Coré appelle à son secours, frappe sur le bassin de cuivre qu'on appelle ἠχεῖον et le fait retentir [2]. » J'insiste sur le sens, qui a été méconnu par quelques savants. M. Farnell regrette qu'il ne soit pas prouvé qu'Apollodoros ait parlé d'Éleusis. En effet, le scholiaste de Théocrite, à qui est due la citation, a employé, au lieu de la mention précise de la localité, la désignation plus générale Ἀθήνησι, en Attique. Mais il n'en est pas moins évident qu'il s'agit des Mystères ; l'intervention du hiérophante ne laisse aucun doute à cet égard. M. Farnell pense encore, avec quelques autres, que le participe ἐπικαλουμένης peut être pris au passif et signifier « au moment où Coré est invoquée » [3]. Le sens du moyen est de beaucoup préférable. L'appel au secours que pousse la jeune fille marque une crise du drame, et, dans l'hymne homérique, le poète en a fait mention à plusieurs reprises. « Tant qu'elle vit la terre et le ciel

1. Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ. Clemens Alex, *Protrept.*, IV, 27.

2. Φησὶν Ἀπολλόδωρος Ἀθήνησι τὸν ἱεροφάντην, τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης, ἐπικρούειν τὸ καλούμενον ἠχεῖον. *Fr. hist. gr.*, t. I, p. 434, éd. Didot.

3. Farnell, *The Cults of the Greek States*, t. III, p. 175.

étoilé, ainsi que la mer agitée et les rayons du soleil, elle espéra que sa mère vénérable la verrait aussi bien que les dieux éternels, et, malgré sa douleur, l'espérance soutenait son grand cœur. » Lacune de quelques vers. « A sa voix immortelle résonnèrent et les sommets des montagnes et les profondeurs de la terre Sa divine mère l'entendit; une douleur aiguë pénétra son cœur » (v. 33-40). Ce cri fut entendu d'Hécate (v. 57), comme il l'avait été de Déméter (v. 67). Et plus loin, dans le récit que la jeune déesse fait à sa mère, elle n'oublie pas de rappeler le cri désespéré qu'elle jeta en s'enfonçant dans la terre (v. 442). C'est à ce moment décisif du drame que le hiérophante frappait sur le gong (ἠχεῖον) dont les sons imitaient le grondement du tonnerre [1]. A ce propos, le scholiaste, qui a cité Apollodoros, fait remarquer que le bruit du bronze convient spécialement à ceux qui vont sous terre, et que, pour ce motif, les Lacédémoniens, à la mort du roi, frappaient sur un bassin de bronze [2]. Nous n'hésitons donc pas à rapporter le passage d'Apollodoros au drame d'Éleusis et à constater, sur un épisode marquant du Rapt de la jeune déesse, la concordance d'un écrivain païen et de Clément d'Alexandrie.

Clément a signalé la douleur de Déméter (τὸ πένθος), comme l'une des scènes auxquelles les mystes assistaient. C'est encore dans un auteur païen, Proclus, que se trouvera la confirmation et le commentaire de cet épisode. « Les cérémonies des Mystères, dans leur partie secrète, nous ont transmis certaines lamentations sacrées de Coré, de Déméter et de la très grande déesse elle-même (Isis) [3]. » Les Lamentations d'Isis et de Nephtys avaient

1. Schol. Aristoph., *Nub.*, v. 292.
2. Schol. Theocr., II, 36.
3. Κόρης καὶ Δήμητρος καὶ αὐτῆς τῆς μεγίστης θεᾶς ἱερούς τινας ἐν ἀπορρήτοις θρήνους αἱ τελεταὶ παραδεδώκασιν. Procl., *Polit.*, t. I, p. 125, éd. Teubner.

une place marquée dans les Mystères d'Osiris. Suivant Proclus, il en était de même pour les Lamentations de Déméter; elles faisaient partie des Mystères et étaient soumises au secret. Si l'auteur, ce qui me semble peu douteux, a fait allusion au drame mystique d'Éleusis, on peut en tirer quelques conséquences intéressantes. Il n'était pas exclusivement mimétique ; il ne se bornait pas à reproduire les actes et les gestes des personnages divins. Au moins, à certains moments, leur voix se faisait entendre et leurs chants exprimaient les sentiments qu'ils avaient éprouvés. Il s'ensuit encore que Déméter n'était pas représentée par son image, mais par un acteur vivant. Ce n'était pas un artiste de profession, comme au théâtre, mais un des ministres du temple revêtait le costume que la déesse avait porté pendant son séjour sur la terre, et elle était censée revivre en lui. De même que dans le reste de la cérémonie, le récitatif, aussi bien que la mimique, était strictement conforme au rituel et ne se prêtait à aucune innovation.

Le rapt de Coré et toute la légende qui s'y rattache étaient chantés dans l'hymne homérique que connaissaient même les profanes. Pourquoi donc imposer le secret aux initiés sur le drame mystique qui reproduisait cet épisode de la vie divine ? C'est que le drame de Déméter et de Coré, tel qu'on le représentait dans la veillée d'Éleusis, sans être en opposition avec la légende populaire, devait en différer par certains côtés. Nous venons de voir, comme Proclus le dit formellement, que les Lamentations de Déméter étaient entendues par les mystes ἐν ἀπορρήτοις. Sur un autre point, Isocrate, dans un passage qui n'a pas été assez remarqué, signale d'autres révélations secrètes qui leur étaient réservées. « Déméter, étant arrivée dans notre pays, lorsqu'elle errait, après l'enlèvement de Coré, voulut témoigner sa bien-

veillance à nos ancêtres, en récompense de leurs bons offices, *bons offices que les initiés seuls peuvent entendre*[1]. » Discrétion bien inutile, s'il s'agissait de l'accueil fait à Déméter par Céléos et sa famille ; tout le monde avait pu le lire dans l'hymne homérique. Sans doute, l'auteur a fait allusion à d'autres services rendus par les habitants d'Éleusis, dont il n'était permis de parler qu'entre initiés, et c'est dans le drame mystique que ceux-ci en avaient eu connaissance. Lui-même a religieusement observé la loi du silence. Mais, à quelques siècles de distance, deux vers de Stace trahissent une partie du secret ; ils nous font entrevoir ce qu'étaient ces bons offices, sur lesquels Isocrate n'avait pas voulu s'expliquer.

> Tuque, Actæa Ceres, cursu cui semper anhelo
> Votivam taciti quassamus lampada mystae[2].

Le poète latin était un initié, ou du moins, il parle en initié de cérémonies auxquelles il a pris part. Ce témoignage d'un païen est propre à nous donner confiance dans un passage de Lactance, qui le complète et le précise : « His (Isidis) sacris etiam Cereris simile mysterium est, in quo, facibus accensis, Proserpina requiritur et, ea inventa, ritus omnis gratulatione et tædarum jactatione finitur[3]. » La recherche et l'*invention* de Proserpine, saluée par les acclamations joyeuses des initiés et l'agitation des torches en signe d'allégresse, voilà, dans son ensemble, ce qu'était cet acte du drame. L'auteur chrétien en a très bien saisi et marqué le caractère. Ce n'était pas un spectacle, c'était un *rite*. Il s'agissait de

1. Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἁρπασθείσης, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν ἃς οὐχ οἷόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμυημένοις ἀκούειν. Isocr., *Panegyr.*, 28.
2. Stat., *Silv.* IV, VIII, v. 51.
3. Lactant., *Divin. instit. epit.*, 23.

reconstituer, dans les formes fixées par la liturgie, et de reproduire les aventures de Déméter, telles qu'elles avaient eu lieu pendant son séjour en Attique. Les initiés y jouaient un rôle actif ; dans leur course haletante, silencieux et la torche à la main, ils accompagnaient, sans s'arrêter, la déesse à la recherche de sa fille. En ce moment, leur personnalité réelle avait disparu. De même que le prêtre était devenu la personne de Déméter, eux aussi représentaient, incarnaient les légendaires habitants d'Éleusis, lorsqu'au temps de sa venue, ils avaient accueilli la déesse, l'avaient suivie dans ses courses errantes, lui avaient ainsi rendu ces bons offices qu'Isocrate rappelait avec tant de réserve. Le retour de Coré était la scène finale du drame mystique (ritus omnis *finitur*). Par là, se trouve exclu l'épisode de la Mission de Triptolème, qu'on avait essayé d'y comprendre d'après un vers de Claudien [1]. Cette scène a été souvent reproduite sur les bas-reliefs et les peintures de vases, ce qui aurait été interdit si elle avait fait partie du drame mystique. La discrétion d'Isocrate, en parlant des bons offices des Éleusiniens envers Déméter montre avec quelle sévérité était défendue toute révélation verbale, à plus forte raison, toute représentation figurée de ce que les mystes avaient vu ou entendu dans l'intérieur du péribole. La Mission de Triptolème appartenait certainement au cycle d'Éleusis ; mais elle trouvait plus naturellement sa place dans les fêtes d'un caractère agricole, en particulier dans celle des Éleusinia, qui était distincte des Mystères et qui n'était pas soumise à la loi du secret.

Dans l'hymne homérique, ni l'arrivée de Déméter à Éleusis sous la forme d'une vieille femme, ni son séjour

1. Claudian., *De raptu Proserp.*, v. 11.

dans la demeure de Céléos ne répondent aux *courses errantes* de la déesse (τὴν πλάνην) que Clément signalait parmi les actes du drame mystique. Un mot que Pausanias a laissé échapper, malgré son attention à taire les secrets religieux, semble y faire une allusion. Après avoir parlé des fèves, dont les initiés doivent s'abstenir pour une raison sacrée, il ajoute : « Celui qui a *vu* l'initiation d'Éleusis ou lu les livres orphiques sait ce que je veux dire [1]. » Donc, le motif de l'interdiction des fèves n'était pas communiqué aux mystes pendant la période d'instruction préparatoire ; ils l'apprenaient seulement pendant les Mystères, par la *vue* des cérémonies elles-mêmes et plus probablement celles du drame que d'une autre partie. Cet indice, assez léger du reste, autorise jusqu'à un certain point à penser qu'on ne représentait pas seulement le séjour de Déméter à Éleusis, mais aussi ses courses en divers points de l'Attique, et notamment dans la région du Céphise. Là, sur la route d'Athènes, plusieurs monuments rappelaient son souvenir : un petit temple, propriété du sanctuaire d'Éleusis, la chapelle du héros Kyamitès, le tombeau de Phytalos, hôte de la déesse, enfin le Figuier Sacré, conservé à travers les âges dans le faubourg qui en avait tiré son nom ; là aussi, s'arrêtait la procession du 14 Boédromion qui conduisait les Objets Sacrés à l'Éleusinion d'Athènes.

Les Pères de l'Église ont encore parlé d'autres scènes dont ils ont tiré grand parti pour leur polémique contre le paganisme. Écarter leurs assertions comme l'écho de récits calomnieux dont ils se sont fait une arme dans l'ardeur de la lutte, serait un procédé radical, commode sans doute, mais peu fait pour découvrir la vérité. Mieux vaut examiner ce qui peut être dit pour ou contre

1. Ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο οἶδεν ὃ λέγω. Pausan., I, 37 ; cf. p. 431.

l'exactitude de leurs assertions et, si elles paraissent erronées, chercher à déterminer l'origine et les limites de leur erreur. Dans l'hymne homérique, la servante Iambé déride la Déesse par ses plaisanteries et la décide ainsi à boire le cycéon. Clément d'Alexandrie met à sa place la femme de Dysaulès, l'hôte de Déméter, Baubo ; celle-ci égaie la déesse non plus par des paroles, mais par un geste obscène. Les Pères de l'Église ont insisté sur cet épisode, qui leur servait d'argument pour montrer l'immoralité des spectacles sacrés d'Éleusis [1]. Leur assertion pouvant être suspecte de partialité, il est nécessaire d'examiner ce que les auteurs païens nous ont transmis sur cet étrange personnage de Baubo.

Dans l'île de Paros, qui fut un des centres les plus anciens de la religion de Déméter, la dédicace d'une prêtresse l'associait à la triade Déméter Thesmophoros, Coré et Zeus Eubouleus [2]. Deux auteurs de la fin du quatrième siècle affirmaient que Dysaulès et sa femme Baubo avaient été les hôtes de la déesse [3], honneur que les Eumolpides revendiquaient pour Céléos. Ces controverses mythologiques avaient pour les Athéniens un intérêt présent et positif ; elles servaient à étayer les prétentions des diverses familles sacrées d'Éleusis à la possession de tel ou tel privilège sacerdotal. La version favorable aux droits de Dysaulès et de Baubo paraît avoir été invoquée par Dinarque ou l'orateur contemporain qui composa le plaidoyer de la prêtresse de Déméter dans un conflit d'attributions avec le hiérophante [4]. Mais ni dans ce petit nombre de textes, ni dans les autres actes qui sont rela-

1. Clemens Alex., *Protrept.*, II, 77 et suiv. — Arnob., *Adv. gent.*, V, p. 275. — Epiphan., *Adv. hæres*, III, 11.
2. *Inscr. gr. insul.*, t. XII, fasc. 5, n. 227.
3. Harpocr. in v. Δυσαύλης.
4. *Orat. attic.*, t. II, p. 463, éd. Didot.

tifs à Dysaulès, il n'est fait allusion à la singulière intervention de Baubo.

Il n'en est pas de même dans les vers orphiques, que des critiques autorisés attribuent au quatrième siècle avant notre ère, mais qui me semblent plutôt de l'époque alexandrine. En effet, on a trouvé, en Égypte, un grand nombre de figurines de la période ptolémaïque qui reproduisent l'attitude indécente de Baubo. Ce type fut accueilli avec faveur, parce que les Égyptiens crurent reconnaître qu'il se rattachait à leur religion nationale. Effectivement, il rappelle les démonstrations des femmes à la fête de Bubastis et, en remontant plus haut, il traduit brutalement une des légendes relatives à Isis. C'est donc probablement à l'Égypte que les Orphiques empruntèrent l'épisode de Baubo et ils l'ont décrit avec complaisance. Les Pères de l'Eglise saisirent avec empressement cette arme que les païens leur offraient, et de bonne foi, mais à tort, ils crurent avoir le droit d'imputer à Éleusis une scène attestée par les vers d'Orphée. La même erreur fut aussi commise par les néo-platoniciens. Mais l'autorité des poèmes orphiques, la seule qu'aient invoquée les auteurs chrétiens, est insuffisante. Elle prouve, en les rapprochant des textes cités plus haut, que le personnage de Baubo n'était pas étranger à la légende de Déméter, qu'il a même tenu une place significative dans la version qu'avaient adoptée les Orphiques. Il semble, au contraire, que celle-ci n'a jamais pénétré dans le culte d'Éleusis ; du moins les monuments et les inscriptions n'en ont gardé aucune trace. Les Eumolpides qui avaient toute autorité sur le temple et sur les Mystères paraissent avoir adopté, pour le séjour de la déesse à Éleusis, la version qu'a suivie l'hymne homérique ; à plus forte raison ont-ils écarté du drame mystique l'épisode répugnant de Baubo, et, malgré l'affirmation de Clément et des autres, jamais les initiés n'eurent

sous les yeux la mise en action d'une obscénité aussi caractérisée.

Une explication analogue permettra d'éliminer une autre scène qui faisait peu d'honneur à la Déesse et que Grégoire de Nazianze a imputée aux Mystères. « Ce n'est pas dans notre religion qu'une Coré est enlevée, qu'une Déméter est errante, qu'elle introduit en plus des Céléos des Triptolème avec des serpents, qu'elle fait certaines choses et qu'elle en souffre d'autres ; j'ai honte en effet de livrer à la lumière du jour les cérémonies nocturnes de l'initiation et de faire de l'indécence un mystère. Éleusis le sait, ainsi que les témoins de ce spectacle sur lequel on garde et on a raison de garder le silence [1]. » Grégoire de Nazianze dit formellement que ces épisodes faisaient partie du spectacle offert aux initiés. Les deux premiers en effet étaient représentés dans le drame mystique, comme on l'a vu par les textes étudiés précédemment. Il s'est trompé en y ajoutant la Mission de Triptolème ; celle-ci, nous l'avons vu, se rattachait plutôt à la fête des Éleusinia. Les épisodes relatés jusqu'ici pouvaient être présentés par un chrétien comme absurdes, peu honorables pour les dieux et leurs adorateurs, mais pas plus que les autres légendes ou cérémonies du paganisme. Pour justifier l'indignation de l'orateur, il fallait quelque chose de plus révoltant, et il paraît être question de Céléos. Le personnage tient une grande place dans les légendes d'Éleusis et dans l'hymne homérique surtout, comme hôte de Déméter. Mais s'il avait joué un rôle aussi simple dans le drame mystique, on ne comprendrait point des expressions telles que Déméter τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει et le membre de phrase, αἰσχύνομαι γάρ. Le scholiaste du rhéteur Aristide fait connaître cet acte

1. Greg. Naz., *Or.* 39, 4.

honteux que l'orateur chrétien rougissait de préciser et auquel il fait seulement allusion. Céléos aurait appris à Déméter quel était le ravisseur de sa fille, et, en récompense, la Déesse s'était livrée à lui [1]. Le scholiaste est aussi un chrétien et son témoignage pourrait être suspect. Mais il faut bien reconnaître que certaines versions païennes parlaient aussi de l'union de Déméter avec l'un des chefs d'Éleusis ; un hymne orphique nomme Euboulos comme l'enfant né de l'alliance de la Déesse avec un mortel [2]. Devons-nous admettre, comme le fait entendre Grégoire de Nazianze, que cette scène était représentée devant les mystes ? Nullement ; l'imputation de l'auteur provient de l'erreur commune aux chrétiens et aux néoplatoniciens, erreur qui consistait à croire que les poèmes orphiques reflétaient fidèlement ce qu'on voyait et ce qu'on enseignait dans les Mystères. Pour Céléos, de même que pour Baubo, nous devons soigneusement distinguer les légendes acceptées par les Orphiques de la tradition éleusinienne, que les Eumolpides ont fait prévaloir dans le culte et dans le drame de Déméter et de Coré.

En somme, on peut dire que les recherches sur le premier drame mystique d'Éleusis aboutissent à un résultat satisfaisant. La matière en est la mise en action d'une partie de la légende de Déméter : le rapt de Coré, la

1. Ἐλθοῦσα δὲ εἰς τὴν Ἀττικὴν καὶ παρὰ Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου τὸν ἡρπακηκότα μαθοῦσα, μισθὸν αὐτοῖς ἀποδίδωσι τῆς μηνύσεως τὸν σῖτον, πρῶτον ἀθέσμως συγγενομένη Κελεῷ τῷ Τριπτολέμου πατρί. (Schol. Aristid., p. 22.)

2. Ἦλθες τ' εἰς Ἅδην πρὸς ἀγαυὴν Περσεφόνειαν,
ἀγνὸν παῖδα Δυσαύλου ὁδηγητῆρα λαχοῦσα,
μηνυτῆρ' ἁγίων λέκτρων χθονίου Διὸς ἀγνοῦ,
Εὔβουλον τέξασα θεὸν θνητῆς ὑπ' ἀνάγκης.
(*Hymn. orph.*, 41, v. 5-9.

D'après le scholiaste chrétien, ce fut Céléos qui s'unit à Déméter ; l'hymne orphique met à sa place le fils de Dysaulès.

douleur de sa mère, ses courses errantes à la recherche de sa fille, et enfin la réunion des deux déesses, telles sont les scènes principales. Elles sont connues par les témoignages de deux auteurs chrétiens, Clément d'Alexandrie et Lactance. Leurs témoignages sont confirmés par ceux des auteurs païens, non qu'aucun d'eux ait trahi le secret des Mystères et révélé, dans son ensemble, le sujet du drame ; mais ils ont parlé, en passant, de détails isolés, qui sont tous d'accord avec les assertions des écrivains chrétiens. Je les rappelle ici, en les groupant : enlèvement de Coré (Apollodoros) ; lamentations de Déméter (Proclus) ; son arrivée à Éleusis et l'accueil des habitants (Isocrate) ; les courses de la Déesse, suivie des mystes (Stace, Pausanias, ce dernier moins précis) ; les manifestations d'allégresse, lorsque Coré est retrouvée (simple indication dans Stace, complétée dans Lactance). La conclusion négative à laquelle nous sommes arrivés sur d'autres points n'est pas moins profitable. On sera en droit de ne pas admettre la représentation des scènes honteuses (Baubo et l'union de Déméter avec Céléos) que des Pères de l'Église, trompés par les poèmes orphiques, ont imputées à tort aux mystères d'Éleusis.

L'état de nos connaissances étant ainsi établi, il devient possible d'aborder, avec quelque chance de succès, une question non moins intéressante, de chercher à déterminer quelle était la nature du drame mystique et dans quelle mesure il contribuait à l'effet qu'on attendait des Mystères. Des opinions très diverses ont été émises à ce sujet. L'examen critique que nous en ferons contribuera à fixer les caractères du spectacle auquel assistaient les initiés et pourra mettre sur la voie d'une solution plus satisfaisante.

Bon nombre de savants, chez les modernes, ont cru

que l'initiation consistait surtout dans la vue du drame mystique. En conséquence, ils ont essayé d'expliquer la confiance et l'enthousiasme des initiés, les uns par les réflexions, les autres par les impressions que provoquaient les spectacles de la nuit sacrée.

Pour les premiers, dont les idées ont été le mieux formulées dans un mémoire de Guigniaut [1], l'enseignement était donné aux mystes « d'une manière indirecte, énigmatique, symbolique, où les idées pures étaient confondues avec les faits sensibles, où la religion parlait à l'imagination et aux yeux pour arriver au cœur et à l'esprit ». Les figures de Déméter et de Coré étaient doublement symboliques ; leurs aventures, leurs tribulations représentaient d'un côté les métamorphoses de la végétation, surtout celles du blé, la vie et la mort de la nature dans leur perpétuelle alternance ; de l'autre, la destinée de l'homme, sa vie et sa mort, et aussi sa renaissance, mises en rapport avec les vicissitudes de la nature. « C'était là, sans aucun doute, le vrai, le final secret des Mystères, et le sens de leurs augustes cérémonies, fondées sur la tradition ou la légende, qui en rapportait l'établissement à Cérès en personne. » La théorie de Guigniaut, qui donne à son explication l'ampleur d'une loi générale et qui est exprimée en termes graves et presque solennels, est bien supérieure d'allure au symbolisme des anciens et à leurs devinettes enfantines. Au fond, elle repose sur le même principe ruineux de l'allégorie et ne résiste pas à l'examen, lorsque sortant des généralités, on l'applique au cas précis du drame mystique. Voici, en effet, la leçon qui devait s'en dégager. Coré a comme symbole le grain de blé, et le grain de blé est l'image de la vie humaine. Celui-ci paraît

1. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1857, t. XXI, Deuxième partie, p. 25-26.

mourir, lorsqu'aux semailles il est enfoui dans le sol, mais il renaît au printemps. De même la Déesse s'est enfoncée dans le monde inférieur, elle y séjourne pendant un tiers de l'année, mais elle revient à la lumière, alors que la tige du blé commence à verdoyer. De même, également, l'homme est mis dans la terre, mais lui aussi, comme Coré, comme le grain de blé, doit renaître. Si tel était l'enseignement qui ressortait du rapt et du retour de la Déesse, ceux des mystes qui auraient eu l'esprit assez développé pour le comprendre en auraient tiré la conclusion que l'homme avait à mourir et à rester en cet état pendant un certain temps, puis qu'à la vérité, il renaîtrait, mais pour mourir et revivre de nouveau, comme le grain de blé, dans une alternance indéfinie. Or ce n'était pas là ce qu'on leur avait promis ; ce n'était pas une succession de morts et de renaissances, mais la continuation de la vie en l'autre monde, dans une condition privilégiée, qui contrastait avec les misères des non-initiés.

C'est, au contraire, par la foi des mystes en la réalité de cette histoire divine que d'autres savants ont expliqué l'action exercée par le drame sacré. Les cérémonies parlaient aux yeux et, par les yeux, faisaient impression sur l'imagination et sur le cœur ; elles éveillaient des impressions d'un ordre supérieur à celles d'un spectacle purement humain. Les mystes avaient assisté le cœur serré à l'enlèvement de Coré, aux courses désespérées de sa mère, à sa morne et muette douleur ; lorsque sa fille lui était rendue, leur cœur se dilatait et, comme Déméter, ils renaissaient à l'espérance et à la joie. De même que par le jeûne ils s'étaient associés à ses souffrances, ils pouvaient se flatter qu'un jour aussi elle leur ferait bon accueil dans cet autre monde où elle était souveraine. Cette opinion, que j'ai résumée d'après plu-

sieurs auteurs, contient plus de vérité que la précédente. Il est certain que la vue des douleurs et de la joie de Déméter et de Coré devait les toucher plus vivement que la lecture ou l'audition de leur légende ; la révélation de certaines parties cachées aux profanes en faisait des privilégiés et les rapprochait un peu des Deux Déesses. Certes, un tel spectacle était propre à provoquer l'émotion religieuse et à accroître la ferveur des fidèles. Mais, il faut en convenir, c'était là un élément accessoire dans un acte où les dispositions intérieures n'entraient pas en ligne de compte ; seul, l'exact accomplissement des rites prescrits assurait la réalisation des résultats promis. De plus, l'effet produit sur l'imagination et la sensibilité est chose essentiellement variable ; chacun des assistants, suivant sa nature ou les dispositions du moment, pourra être plus ou moins ému par le spectacle ; quelques-uns même pourront ne rien éprouver de cette émotion religieuse. Et cependant, les mêmes promesses précises ont été faites à tous les initiés sans exception, quelque impression qu'eût éprouvée chacun des spectateurs.

Le drame de Déméter et de Coré n'était pas représenté pour émouvoir ou pour instruire les mystes, et ceux qui se sont demandé en quelle manière il concourait à l'initiation ont mal posé la question, aussi les réponses ont été peu satisfaisantes. Si l'on veut déterminer pour quel motif et dans quel but le Rapt de Coré avait pris place dans les Mystères, il faut envisager la chose à un tout autre point de vue que celui de l'initiation. C'est ce que montrera l'étude du deuxième drame mystique.

CHAPITRE XX

Le second drame est la hiérogamie de Zeus et de Déméter, représentés par le hiérophante et la prêtresse. — Les témoignages des auteurs chrétiens permettent de reconstituer les scènes principales. — A l'imitation d'Éleusis, le faux prophète Alexandros avait introduit une hiérogamie dans ses mystères (Lucien).

But de ces représentations. — L'explication tirée de la magie sympathique n'est pas satisfaisante.

Comparaison avec l'Egypte. — Les combats rituels d'Abydos ne sont pas une simple commémoration de la victoire d'Osiris. Figurés par les prêtres du temple dans les conditions canoniques, ils se reproduisent en réalité dans la région correspondante du ciel ; ils renouvellent le triomphe du Dieu Bon sur les puissances mauvaises, avec ses conséquences heureuses pour la terre.

De même à Eleusis, par l'effet des deux drames mystiques, les divinités refont chaque année ce qu'elles avaient fait aux temps mythologiques ; par là est renouvelé et confirmé le double bienfait de Déméter, l'agriculture et l'initiation.

Je crois avoir été le premier à signaler l'existence d'un autre drame mystique : la Hiérogamie de Zeus et de Déméter [1]. Seuls, les auteurs chrétiens en ont fait mention, et, pour ce motif, il sera nécessaire d'examiner avec soin la valeur de leurs témoignages.

Un commentateur de Platon dit, à propos d'un passage du *Gorgias* : « Les mystères étaient célébrés en l'honneur de Déo et de Coré, parce que celle-ci avait été enlevée par Pluton et parce que Zeus s'était uni à Déo [2]. » Il s'y passait, ajoute-t-il, beaucoup de choses honteuses ; et il termine par une erreur, en attribuant à Éleusis une

1. P. Foucart *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Eleusis*, 1895, p. 48.

2. Ἐτελεῖτο ταῦτα καὶ Δηοῖ καὶ Κόρῃ ὅτι ταύτην μὲν Πλούτων ἁρπάξειε, Δηοῖ δὲ μιγείη Ζεύς. *Schol. ad Gorgiam*, p. 497 c.

formule que nous savons appartenir aux mystères de Cybèle. Si son érudition est en défaut sur ce point, je ne vois pas de motif de contester l'exactitude de son information, lorsqu'il dit nettement et avec simplicité qu'il y avait deux légendes distinctes dans les mystères d'Éleusis : l'enlèvement de Coré, l'union de Zeus et de Déo.

Du reste, le témoignage du scholiaste n'est pas isolé. Il est confirmé par un passage de Tertullien : « Pourquoi la prêtresse de Cérès est-elle entraînée de force, si Cérès n'a pas subi un pareil traitement [1] ? » L'enlèvement de Déméter n'étant pas connu d'autre part, il était assez naturel de supposer que Tertullien avait confondu la mère et la fille. Il n'en est rien. L'auteur n'a pas commis une erreur, il a rappelé un fait mythologique que nous ignorions, ou plutôt que nous n'avions pas reconnu par le rapprochement avec d'autres textes qui parlent du même épisode. L'organisation du sacerdoce éleusinien confirme aussi l'exactitude de Tertullien. Il n'y avait pas de prêtresse de Coré, mais seulement une prêtresse de Déméter, qui était l'éponyme du temple. Le texte d'Astérius, cité plus loin, prouve aussi qu'il s'agit ici de la prêtresse et non de la hiérophantide de Déméter, avec laquelle on l'a souvent confondue. Voici ce qu'a voulu dire Tertullien. L'histoire des dieux païens est pleine de choses honteuses. Par exemple, Déméter a été victime d'une violence. La preuve en est que, dans la représentation des scènes de sa vie, la prêtresse de Déméter qui n'est plus en ce moment une personne humaine, mais la déesse elle-même, est enlevée avec violence. *Rapitur* pourrait être une expression un peu forcée, suggérée à Tertullien par le souvenir du rapt de Coré, mais, plutôt,

1. Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est ? (Tertull., *Ad Gentes*, II, 7.)

elle rappelle que la première forme du mariage fut le rapt, d'abord réel, puis simulé.

Nous trouverons, sur la reproduction de cet épisode devant les époptes, des détails plus explicites et plus précis dans une homélie d'Astérius, évêque d'Amasia, contemporain de Julien. Il est bon de citer ou d'analyser le morceau tout entier, pour mieux se rendre compte de la valeur des renseignements qu'il contient. Les païens accusaient le christianisme de diviniser des hommes en adorant les martyrs. L'évêque commence par répondre à cette attaque et rétablit la doctrine de l'Église. « Nous n'adorons pas les martyrs, dit-il, mais nous les honorons comme de vrais adorateurs de Dieu. » Puis prenant l'offensive contre les accusateurs et mettant à profit l'évhémérisme qui était en crédit chez les penseurs païens autant que le symbolisme, il reproche aux Grecs d'adorer comme des dieux des centaines d'hommes qui sont morts. « N'est-ce pas toi, s'écrie-t-il, qui, dans ta folie, as divinisé Déméter et Coré? n'as-tu pas bâti des temples pour ces deux femmes ? ne leur offres-tu pas des sacrifices et ne les adores-tu pas par des cérémonies variées ? Les mystères d'Éleusis ne sont-ils pas la partie la plus importante de ton culte ? Le peuple athénien et la Grèce tout entière n'y courent-ils pas pour célébrer de vaines cérémonies ? N'est-ce pas là qu'est cette retraite ténébreuse et ce respectable tête-à-tête du hiérophante et de la prêtresse, seul à seule ? Les flambeaux ne sont-ils pas éteints et une foule innombrable n'attend-elle pas son salut de ce qui se passe dans l'obscurité entre les deux personnages [1] ? » L'exactitude des détails sur la ren-

1. Οὐκ ἐκεῖ τὸ καταβάσιον τὸ σκοτεινὸν καὶ αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην; οὐχ αἱ λαμπάδες σβέννυνται; καὶ ὁ πολὺς καὶ ἀναρίθμητος δῆμος τὴν σωτηρίαν αὐτῶν εἶναι νομίζουσι τὰ ἐν τῷ σκότῳ παρὰ τῶν δύο πραττόμενα; Asterius, Ἐγκώμιον μαρτ., p. 113 B.

contre de la prêtresse et du hiérophante me paraît difficile à contester à cause de leur précision et aussi en raison du temps où fut composée l'homélie d'Astérius. A l'époque de Julien, la polémique entre païens et chrétiens témoigne, de part et d'autre, d'une connaissance sérieuse des croyances de l'adversaire. Les partisans de l'ancienne religion étaient bien informés des honneurs que les chrétiens rendaient aux martyrs. Il semble naturel que les Pères de l'Église aient pris soin de se mettre au courant des superstitions qu'ils combattaient, surtout des mystères d'Éleusis, encore florissants, qui étaient devenus la plus forte citadelle du paganisme menacé. Leurs attaques auraient été vaines si elles n'avaient eu pour soutien des assertions incontestables. Supposons en effet qu'aux questions pressantes et redoublées que pose l'évêque d'Amasia, les païens initiés aient pu répondre que les faits étaient faux ou rapportés inexactement, toute l'argumentation s'écroulait. Astérius devait être bien certain de la sûreté de ses informations pour défier son adversaire d'y opposer une négation. J'userai donc avec confiance de ses paroles. L'union de Zeus et de Coré était donnée en spectacle aux initiés, elle était représentée par la prêtresse de Déméter et le hiérophante. Ceux-ci ne doivent pas être considérés comme des acteurs jouant un rôle ; ils accomplissaient un acte de leurs fonctions et incarnaient les divinités dont ils avaient revêtu le costume. Pour les spectateurs, c'étaient les dieux eux-mêmes vivant et agissant, et les choses se passaient comme elles avaient eu lieu aux temps mythologiques : Zeus entraînant violemment Déméter descendait dans une retraite obscure [1]. Les torches alors étaient éteintes

1. On a vainement cherché le καταβάσιον dans les ruines d'Éleusis. M. Svoronos a cru le retrouver dans une excavation taillée dans la grotte du Plutonion, hypothèse assez séduisante, mais qui a l'inconvénient de transporter la scène en dehors du télestèrion.

et l'union des deux divinités se consommait dans l'obscurité, au milieu de l'attente anxieuse des assistants.

La découverte des *Philosophoumena* a complété de la façon la plus intéressante les renseignements d'Astérius, en y ajoutant l'épilogue de la scène, ainsi que les précautions prises pour transformer en simulacre la répétition du Mariage Sacré. « Le hiérophante, qui n'est pas mutilé comme Attis, mais qui s'est réduit à l'impuissance en buvant de la ciguë et qui a renoncé à toute union charnelle, la nuit, à Éleusis, au milieu des feux, accomplissant les grands et ineffables mystères, s'écrie d'une voix forte : « La divine Brimo a enfanté Brimos, l'enfant sacré, c'est-à-dire la Forte a enfanté le Fort [1]. » Ce dénouement fait suite, sans interruption, à la partie de la scène résumée par Astérius. Les feux au milieu desquels paraît le hiérophante sont ceux des flambeaux, rallumés à l'instant où il sort du καταβάσιον. L'enfant sacré dont il proclame la naissance est très probablement Plutus. L'auteur d'un skolion, cité par Athénée, chantait Déméter, l'Olympienne, mère de Plutus [2]. Dans l'invocation des femmes, à la fête des Thesmophories, Aristophane a nommé Plutus parmi les divinités éleusiniennes, après Déméter et Coré, et avant Kalligéneia [3]. Plus anciennement, la Théogonie d'Hésiode avait admis la même généalogie, mais sous la forme de la légende crétoise ; c'était le héros Iasion qui s'était uni à Déméter [4]. Dans les derniers vers de l'hymne homérique

1. Ὁ ἱεροφάντης οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν, ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν παρῃτημένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τοῦτ' ἐστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. Hippol. Φιλοσοφούμ., V, 1.

2. Πλούτου μητέρ' Ὀλυμπίαν ἀείδω Δήμητρα. Athen., XV, 50.

3. Εὔχεσθε ταῖν Θεσμοφόροιν, τῇ Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ καὶ τῷ Πλούτῳ καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ. Aristoph., *Thesmoph.*, v. 295.

4. Hesiod., *Theog.*, v. 969 et suiv.

(v. 488-489), le poète promet à celui qu'aimeront les Deux Déesses qu'elles enverront dans sa demeure Plutus, qui apporte la richesse aux mortels.

En dépit des précautions et des atténuations, la représentation de l'union charnelle d'un dieu et d'une déesse, figurés par des personnages vivants, provoquait à bon droit les attaques des écrivains chrétiens. C'est évidemment à cette scène que fait allusion l'invective de Clément d'Alexandrie ; on y sent une indignation sincère, encore bien qu'elle ne soit pas exempte de déclamation et de subtilité. « Jadis, la modestie portait les hommes à étendre le voile de la nuit silencieuse sur leurs plaisirs ; actuellement c'est la nuit sacrée qui parle aux hommes d'incontinence, et le feu que porte le dadouque accuse ces faiblesses. Éteins cette flamme, ô hiérophante ; dadouque, respecte tes flambeaux..., permets de cacher de telles cérémonies [1]. » Évidemment, les apologistes chrétiens avaient raison de blâmer, d'attaquer un culte qui admettait de tels spectacles et de flétrir comme une indécence tout ce qui rappelait si crûment l'union des deux sexes. Mais c'était aller trop loin que d'accuser les Mystères d'immoralité. On l'a judicieusement remarqué, ni la hiérogamie, ni l'emploi, comme emblèmes, de simulacres des organes sexuels n'éveillaient chez les initiés les idées licencieuses qu'elles provoqueraient chez les modernes. Les Grecs y voyaient surtout l'image de la fécondité due à la protection de leurs dieux, et ces rites, par trop réalistes, étaient acceptés comme perpétuant les usages des ancêtres, usages d'un temps primitif, où l'on exprimait les choses avec une simplicité souvent gros-

1. Πάλαι μὲν ἀνθρώποις σωφρονοῦσιν ἐπικάλυμμα ἡδονῆς νὺξ ἦν σιωπωμένη, νυνὶ δὲ τοῖς μυουμένοις ἡ ἱερὰ τῆς ἀκρασίας νὺξ ἐστι λαλουμένη καὶ τὸ πῦρ ἐλέγχει τὰ πάθη δᾳδουχούμενον. Ἀπόσβεσον, ὦ ἱεροφάντα, τὸ πῦρ· αἰδέσθητι, ὦ δᾳδοῦχε, τὰς λαμπάδας... ἐπίτρεψον ἀποκρύψαι τὰ ὄργια. Clemens Alex., *Protrept.*, 97.

sière, sans qu'il y eût pour cela corruption dans les mœurs.

Ces réserves faites sur ce qu'il y a d'exagéré dans les attaques passionnées des auteurs chrétiens contre cette partie des mystères, il n'y a pas lieu de révoquer en doute leurs affirmations sur la scène de hiérogamie. On peut même trouver une confirmation indirecte de leurs assertions dans un auteur païen. Lucien raconte que le faux prophète Alexandros, pour faire croire à sa mission, avait imaginé d'instituer une initiation qui était, en plusieurs de ses parties, copiée sur les Grands Mystères. Comme à Athènes, la fête débutait par une πρόρρησις pour interdire l'accès aux indignes ; Alexandros avait institué des charges de hiérophante et de dadouque, des Eumolpides et des Kéryces de Paphlagonie. L'intention de l'auteur de marquer l'imitation d'Éleusis ressort de ces détails, sur lesquels il insiste. L'épisode final paraît aussi emprunté à Éleusis. C'était également une hiérogamie : l'union de Séléné et d'Endymion, qui donnait naissance à un nouvel Asclépios. Les deux personnages divins étaient figurés par les ministres du nouveau culte, Alexandros et sa maîtresse, la belle Rutilia, femme d'un procurateur romain [1]. Il faut attribuer à l'impudence du charlatan ou à l'invention satirique de Lucien, l'audace de la scène décrite dans le Pseudomantis. Il est évident qu'à Éleusis, quoi que laissent entendre les chrétiens, la hiérogamie n'était et ne pouvait être qu'un simulacre.

Malgré tout, la figuration par des personnages vivants

1. Καὶ τελευταῖον Σελήνης καὶ Ἀλεξάνδρου ἔρως καὶ τικτομένη τοῦ Ῥουτιλλιανοῦ ἡ γυνή. Ἐδᾳδούχει δὲ καὶ ἱεροφάντει ὁ Ἐνδυμίων Ἀλέξανδρος... Μετὰ μικρὸν δὲ πάλιν ἐσήει ἱεροφαντικῶς ἐσκευασμένος ἐν πολλῇ τῇ σιωπῇ καὶ αὐτὸς μὲν ἔλεγε μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἰὴ Γλύκων. Lucian., *Pseudomantis*, 39 ; cf. 38.

de l'union de Zeus et de Déo a dû choquer les païens éclairés, et elle provoquait, de la part des chrétiens, des attaques capables de faire impression sur les esprits qui cherchaient la vérité. Pour quelle raison le sacerdoce éleusinien a-t-il persisté, jusqu'à la fin du paganisme, à reproduire une scène d'un réalisme aussi grossier, de préférence aux autres parties de la légende de Déméter? Était-ce parce qu'elle révélait un acte de l'histoire divine, inconnu des profanes, l'union des deux divinités qui donnaient la fécondité aux biens de la terre, la naissance du jeune dieu qui distribuait aux mortels l'abondance avec la richesse? Ou encore, le renouvellement du drame liturgique avait-il, par lui-même, une vertu religieuse incomparable et produisait-il des effets auxquels aucune autre cérémonie n'aurait pu suppléer? Les savants qui étudient la religion grecque ne paraissent pas avoir songé à se poser la question. Nous devons savoir gré à M. S. Reinach d'en avoir aperçu l'importance et d'avoir essayé d'expliquer la hiérogamie ainsi que la présentation de l'Épi de Blé, par laquelle se terminait l'époptie. Je regrette seulement que l'auteur ait cherché la solution dans les théories de l'ancienne école ethnologique. Celle-ci dispose d'un certain nombre d'axiomes et de formules qui font disparaître toutes les difficultés. Qu'on l'interroge sur l'origine et la nature de Déméter, ou sur son rôle, ou sur les pratiques de son culte, il se trouvera toujours un totem, un tabou, une coutume du folklore ou quelque recette de sorcier sauvage, qui fournira la réponse. Dans le cas présent, c'est à la magie sympathique que M. Reinach a eu recours. « Tout rituel primitif est, à l'origine, magique, c'est-à-dire qu'il prétend exercer une douce contrainte, une contrainte sympathique sur les forces latentes de la nature... Il s'agit de promouvoir et de stimuler la fécondité du sol par le simulacre d'une union qui doit donner naissance à la vie. Le culte fami-

lial des Eumolpides... comprend comme acte principal une hiérogamie, le mariage de la Mère du Blé avec le Père du Blé, et, comme dernier terme, l'exaltation d'un épi de blé, image en raccourci de toute une moisson. Cet épi, solennellement montré aux fidèles, témoignait que l'union avait été féconde et que le drame magique, proposé en exemple aux forces du ciel et de la terre, avait été joué jusqu'au bout [1]. »

L'explication de M. Reinach, comme on le voit, s'appuie sur la théorie de Frazer que la magie est antérieure à la religion ; qu'elle exerce directement et sans aucun intermédiaire mythique, une action contraignante sur la nature, comme celle que l'ingénieur, le chimiste peuvent exercer. Cette théorie a été répétée tant de fois et sous tant de formes qu'on s'est presque habitué à accepter comme choses intelligibles le rituel magique, la magie sympathique, la contrainte exercée sur les forces latentes de la nature, la fécondité humaine stimulant la fécondité du sol. Mais si l'on écarte toute cette phraséologie, vide de réalité, et qu'on essaie de la traduire en faits positifs et précis, voici comment auraient procédé les primitifs. Il n'avait pas fallu une longue expérience pour constater que la terre produisait, seulement si elle était imprégnée d'une humidité suffisante. La pluie est donc désirable, indispensable ; il faut l'obtenir. Et les hommes se seraient avisés que s'ils simulaient, encore mieux s'ils réalisaient l'union des deux sexes, l'exemple de cette union ferait tomber la pluie et pousser la moisson. Une telle incohérence est incompatible avec la méthode suivie par la magie, surtout dans ses commencements ; elle s'est appliquée à agir d'une manière raisonnée, notamment à établir un lien, un rapport apparent entre l'effet cherché et le moyen em-

1. Salomon Reinach, *Revue des études grecques*, 1906, p. 344-345.

ployé, et c'est ce qui manque dans l'explication de M. Reinach, comme dans la théorie de Frazer. On aurait plus de chances d'aboutir dans cette voie en acceptant sur la magie la thèse tout opposée de M. George Foucart, thèse à l'appui de laquelle il a pu citer l'exemple de la plus ancienne magie égyptienne et des grandes opérations, comme la divinisation du roi et des morts, qu'elle se flattait de mener à bonne fin. L'auteur arrive à cette conclusion que religion, magie et science rudimentaire sont nées en même temps, et que l'homme les a employées toutes à la fois pour mettre la main sur la nature, et en tirer les ressources nécessaires aux besoins de la vie. Avec la religion, à laquelle elle est intimement unie, et par des moyens analogues, la magie vient à l'aide de l'homme pour lui assurer la coopération des êtres de toute catégorie, des plus humbles aux plus éminents, qui vivent dans la nature et qui disposent de ses forces [1].

Si l'on applique à la Grèce primitive cette conception plus rationnelle de la magie, on pourra se figurer avec moins d'invraisemblance par quelle série de faits et d'idées le drame rituel du Mariage Sacré s'introduisit dans les Mystères. Les Pélasges ne considéraient pas la pluie et la croissance des moissons comme des phénomènes réguliers, naturels, n'ayant aucune idée de la nature et encore moins de ses lois. Dans leurs croyances, un être supérieur, invisible, vivait et agissait dans les nuages amoncelés ; à son gré, il retenait les eaux du ciel ou les précipitait sur le sol. La terre aussi était le domaine d'un autre esprit, dont la volonté capricieuse faisait germer ou sécher les semences [2]. Les travaux de l'homme demeuraient inutiles, sans le concours favorable de ces

1. George Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*. Alphonse Picard, 1912. Chapitre de la Magie, p. 176-241.
2. *Hymn. in Cererem*, v. 306 et suiv.

deux personnalités divines ; c'était d'elles seules que dépendait le succès des récoltes. Malheureusement, les Pélasges ignoraient la nature et le caractère de ces deux êtres tout-puissants ; c'était le temps, suivant la tradition que les prêtres de Dodone racontèrent à Hérodote [1], où ils ne connaissaient ni les noms, ni les épithètes des dieux ; par suite, ils ne pouvaient entrer en relations avec eux et agir sur leur volonté. Leur ignorance et l'impuissance qui en résultait durèrent jusqu'au jour où des étrangers mieux instruits (ils vinrent d'Égypte, si l'on en croit les prêtres de Dodone) leur apprirent ces noms et, en même temps, les moyens d'en faire usage pour le culte. Des sages aussi, dont les ancêtres avaient eu commerce avec les dieux, révélèrent à des familles privilégiées la connaissance des choses sacrées et les rites, mêlés de religion et de magie, propres à provoquer l'intervention favorable de la divinité, à exercer même sur ses actes une influence décisive et presque une contrainte. C'est ainsi que les Pélasges auraient appris, non pas que le commerce des sexes, en général, entre personnages quelconques, mais que l'union de deux divinités déterminées, maîtresses du ciel et de la terre, était la cause qui provoquait la production des moissons.

Il était bon de montrer les côtés faibles de l'explication empruntée à la théorie de Frazer pour faire comprendre l'origine de la Hiérogamie et par contre d'indiquer la marche plus vraisemblable qu'a suivie la magie : elle n'essayait pas d'agir directement sur les forces de la nature, elle s'adressait aux personnalités divines qui en disposaient souverainement. Mais les spéculations sur ce qu'ont pensé et cru les primitifs ne conduiront jamais à des conclusions certaines ; on n'en peut espérer que des

1. Herodot., II, 51.

conjectures plus ou moins acceptables. Le plus intéressant pour nous serait de savoir pour quelle raison les Eumolpides avaient jugé indispensable pour le culte la reproduction annuelle du Mariage sacré et le Rapt de Coré, quels effets ils en attendaient et par quels moyens ceux-ci étaient produits. J'ai dit plus haut que les cérémonies des Mystères pouvaient se partager en deux classes. Examinons de près les caractères distinctifs de chacune d'elles et à quelle fin particulière tendaient l'une et l'autre.

Le voyage aux enfers, la vue des Objets Sacrés, les actes rituels des mystes étaient les moyens employés pour transformer des profanes en serviteurs des Deux Déesses, pour leur révéler les secrets du monde souterrain, leur fournir les moyens d'arriver sûrement à la vie bienheureuse qui leur était promise. C'était en vue des initiés et à leur profit que toutes ces cérémonies s'accomplissaient.

Il n'en va pas de même des drames mystiques dans lesquels on représentait ce que Déméter et Coré avaient fait ou souffert pendant leur séjour sur la terre ; ils n'avaient qu'un rapport indirect avec l'initiation. Instruire les mystes, les émouvoir, les édifier, fut un effet secondaire et accessoire de ce double spectacle. Ce rite n'avait pas été institué pour eux ; il fut, dès l'origine, la partie essentielle, constitutive du culte de Déméter, culte secret, accessible seulement aux membres des familles privilégiées et, plus tard, à ceux que l'initiation leur assimila. Les drames sacrés d'Éleusis n'avaient rien de commun avec l'art scénique ; les personnages n'étaient pas des acteurs jouant un rôle, mais des prêtres qui officiaient. Les représentations étaient des actes liturgiques immuables, parce qu'ils étaient d'institution divine, reproduits sans changement, à la date, au lieu fixés par la Déesse. Et dès le commencement, il en fut ainsi.

Avant que les familles d'Éleusis eussent ouvert à des étrangers l'accès de leurs mystères, elles n'en avaient pas moins la stricte obligation de recommencer chaque année à mettre en action l'union de Zeus et de Déméter, le rapt de Coré, les courses et la douleur de Déméter, son arrivée à Éleusis, son triomphe, la réunion de la mère et de la fille.

Mais enfin, que se proposaient les prêtres par la répétition annuelle de ces deux épisodes de la vie divine ? Pour le comprendre, il sera bon de se rappeler une vérité fort simple, évidente par elle-même, qu'on semble avoir trop oubliée en cette occasion. Le culte est fait pour les dieux, non pour les hommes, bien que ceux-ci en soient les ministres nécessaires ; les rites sont destinés à agir sur les dieux et pour eux, les hommes n'en éprouvent les effets que par contre-coup. Ils peuvent prendre part aux cérémonies comme officiants, être admis par faveur à voir ou à entendre des secrets divins, profiter indirectement des résultats obtenus. Mais avant tout, c'est pour la gloire ou le plaisir des dieux, pour leurs besoins ou leurs intérêts que les victimes sont immolées et que les rites s'accomplissent. Cela revient à se demander quels avantages la représentation régulière des drames mystiques procurait aux divinités éleusiniennes et quelles conséquences heureuses les fidèles en espéraient pour eux-mêmes. A cette question, qui se pose nécessairement, la Grèce ne fournit aucune réponse. J'aurais dû renoncer à poursuivre cette recherche, si M. George Foucart, professeur de l'Histoire des religions à l'Université d'Aix-Marseille, ne m'avait suggéré un rapprochement avec des cérémonies égyptiennes, qui donnera peut-être la solution du problème. Il a rédigé, à ma demande, sur cette matière difficile, une note dans laquelle il expose un de ces

drames liturgiques de l'Égypte, et l'interprétation à laquelle l'ont conduit ses recherches personnelles. Le lecteur aura donc les moyens de juger par lui-même de la valeur du rapprochement, puisqu'il aura sous les yeux, dans les pages qui suivent, l'opinion d'un historien particulièrement versé dans l'étude de la religion égyptienne.

« Entre le ciel et la terre, à ce que croyaient les Égyptiens, a lieu un échange incessant d'actions et d'influences. D'après l'idée la plus répandue et probablement la plus ancienne, ils se représentaient le ciel, à l'image de leur propre terre, arrosé par un Nil céleste et coupé de canaux. Là demeurent les grands dieux, déjà distincts des esprits, génies et démons locaux qui habitent dans les eaux, dans les montagnes ou dans les promontoires de la vallée du Nil terrestre. La vie de ces grands dieux ressemble à celle des hommes. Ils voyagent dans des barques sur les eaux célestes ; ils chassent et entassent les provisions pour leur nourriture ; surtout, ils se combattent et se dévorent entre eux. La lutte est continuelle et se renouvelle sans fin. Le vainqueur gouverne le monde ou la province terrestre qui correspond à la région du ciel dont il s'est rendu le maître ; c'est lui qui met en mouvement les forces qui agissent à la surface du sol, dispense les biens dont il dispose. Constatant que l'ordre se maintenait dans les choses du monde, les Égyptiens en avaient conclu que la victoire était restée jusqu'ici aux dieux amis de la lumière, de l'eau, de tout ce qui fait la nature propice à l'homme. Mais les dieux des ténèbres, de la sécheresse, destructeurs de l'ordre, ne se résignaient pas à la défaite ; vaincus, ils réparaient leurs forces, et le combat recommençait [1]. Du résultat dépendait le sort des humains. Aussi,

1. De même, les Coptes croient que saint Michaïl et saint

un peu partout, ceux-ci ont-ils tenté d'intervenir. On a constaté ce mouvement presque instinctif chez nombre de sauvages ou de barbares. Se produit-il une éclipse de lune ou de soleil, ils s'amassent, s'empressent au secours de l'astre : ils essaient d'effrayer le monstre qui le dévore et de le mettre en fuite par leurs cris et le tapage de leurs instruments. Les Égyptiens avaient trouvé mieux que ces expédients rudimentaires ; ils procédaient d'une manière qu'on pourrait presque appeler scientifique. En observant la position des astres, demeures ou aspects visibles des principaux dieux, ils avaient appris en quels temps se produisaient les diverses péripéties de la lutte, et ils connaissaient d'avance le moment où il fallait intervenir. D'autre part, la corrélation qu'ils avaient soigneusement déterminée entre tel point de la terre et tel point du firmament leur permettait de fixer exactement la partie du monde où se faisait sentir le contre-coup du combat engagé entre les puissances bonnes et les puissances mauvaises du ciel. Toutes ces connaissances étaient consignées dans les calendriers des temples, dont de nombreux fragments nous sont parvenus. Ainsi avertis à l'avance, les prêtres pouvaient mettre en œuvre les ressources de leur magie. Elles étaient infinies et mettaient presque à leur discrétion les êtres supérieurs. En façonnant une image à la ressemblance d'un être, homme ou dieu, une des âmes ou des doubles de celui-ci y était attirée par la force irrésistible de la ressemblance ; au besoin, des incantations contraignaient les esprits récalcitrants à s'incorporer dans leurs effigies. Chacun de ces exemplaires nouveaux d'un être était tenu pour vivant et incarnait toute la personnalité de celui qu'il représentait. De plus, il

Gobran, avec leurs anges, livrent chaque nuit une bataille victorieuse contre les démons ; mais la victoire n'a d'effet que pour un jour, et, la nuit suivante, ils recommencent à guerroyer.

était regardé comme certain qu'à l'aide des cérémonies et des accessoires magiques, un homme qui revêtait le costume exact d'un dieu, qui répétait, dans le même temps et dans le même lieu, les gestes et les actes que celui-ci avait faits autrefois, s'identifiait avec ce dieu et l'incorporait tout le temps qu'il remplissait les mêmes conditions de ressemblance.

« Mettant en œuvre ces ressources, la magie des temples jouait de véritables drames, dans lesquels on simulait sur la terre les principaux épisodes de la lutte de là-haut. Les rixes de Paprémis, dont Hérodote fut le témoin, sans en comprendre la signification religieuse, étaient l'une de ces reconstitutions terrestres des combats célestes. Il y en avait bien d'autres. Edfou voyait, une fois l'an, la troupe des figurants du nome et celle d'Esneh percer à coups de lance et tailler en pièces les crocodiles et les serpents de cire ou d'argile, images vivantes des ennemis de l'Horus du Sud. « Ainsi périssent les ennemis d'Horus », s'écriaient les prêtres en les frappant. Depuis Bouto dans le Delta jusqu'à El-Kab dans le Saïd, chaque ville avait son jour ou ses jours où l'on « détruit les maudits », où l'on « anéantit les enfants de la Révolte », où l'on « immole les ennemis du dieu Ra », où l'on tue le serpent « Rerek », « le grand serpent Apôpi », « le serpent Debko » et vingt autres monstres, figures des esprits des Ténèbres, ennemis du Soleil ou de ses alliés, les dieux bienfaisants. On « livrait au billot », « à l'anéantissement » tous ces malfaisants, soit en des batailles entre figurants comme à Paprémis ou à Edfou, soit en tailladant ou en perçant de coups des images de sauriens, de reptiles ou d'hippopotames (peut-être, au début, avait-on détruit des animaux véritables) incarnant les dieux ou les démons hostiles. Les textes de ce genre, réunis dans le *Dictionnaire géographique* de Brugsch, ne sont qu'une partie de ce que la vieille Égypte a laissé sur ce sujet. Ils

suffisent néanmoins à montrer que le *propre du temps* des temples égyptiens consistait, en grande partie, dans la reconstitution de ces drames magiques et que la vallée du Nil était remplie de sanctuaires ou d'emplacements consacrés par la tradition sacerdotale comme les lieux où ils devaient se jouer.

« Un des plus importants, parmi ces combats rituels, se renouvelait chaque année pendant les fêtes d'Osiris à Abydos. Il n'est pas encore possible de le présenter au complet ; les détails sont dispersés dans des inscriptions où le mort rappelle comme un titre à la faveur des dieux la part qu'il a prise à ces offices[1] ; d'autres se trouveront dans de nombreuses stèles encore inédites. Mais, dès maintenant, on peut extraire des textes déjà publiés assez de renseignements pour donner une idée de la cérémonie, de sa nature et de son efficacité au point de vue religieux.

« Les actes successifs du drame se jouaient dans les divers sanctuaires échelonnés depuis le temple d'Osiris et d'Anubis jusqu'à la Bouche de la Fente, par où passaient les morts osiriens, à l'entrée du désert. Lors donc que le calendrier du temple marquait le temps où, dans l'autre monde, le dieu d'Abydos devait de nouveau lutter contre les ennemis qui l'assaillaient périodiquement, les prêtres avaient à mettre sur pied la troupe de ses adversaires et celle de ses partisans. La barque d'Osiris, la Nashmit, était remise à neuf chaque année par les soins du grand prêtre, ornée par la libéralité des riches dévots attachés aux corporations d'Abydos, et armée en guerre. Le moment venu, on accrochait à la proue « la couronne de la voix juste » ; celui qui la possédait à son bord se

1. La stèle principale est celle de Berlin, publiée par H. Schœfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, 1904, dans *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ægyptens*, IV, 2.

rappelait sans retard et prononçait canoniquement les formules toutes-puissantes qui mettaient les ennemis à sa merci. Le dieu lui-même est muni de ses armes magiques, plumes d'autruche ou bandelettes, talismans qui l'ont fait jadis sortir victorieux de ces épreuves.

« Partant de l'Osireion, la barque divine et son cortège s'avançaient vers le lac sur lequel on représentait ce que les textes appellent « la première sortie ». Le vieil Anubis Ouap-Ouaïtou, avec les siens, venait se joindre aux défenseurs d'Osiris. Le grand prêtre et les principaux dignitaires taillaient en pièces des monstres façonnés en cire, en corde ou en toile peinte, figurant les ennemis éternels du dieu, et « les mettaient sous ses pieds ». Une nouvelle et décisive bataille, appelée « la grande sortie », s'engageait sur les eaux du lac de Nadit. Encore une fois, les défenseurs d'Osiris jouaient de la lance et vengeaient le *Dieu bon* en précipitant tous ses ennemis dans les eaux du lac. C'est peut-être cette nuit dont parle le Livre des Morts, nuit en laquelle « fut défait le serpent Seba en Abydos ». Le vainqueur rentrait alors dans son château de Pagar, aux acclamations de ses partisans.

« Une inscription de Berlin parle « de la joie des habitants de l'Est et des habitants de l'Ouest à la vue d'Osiris rentrant en son château de Pagar dans toute sa beauté », et on est un peu surpris de l'allégresse qui fait tressaillir l'Égypte entière pour l'accomplissement d'une cérémonie religieuse. C'est qu'il ne s'agit pas simplement de la commémoration réussie d'un acte de la vie d'Osiris. La victoire simulée du dieu dans l'enceinte d'Abydos est une victoire réelle qu'il remporte dans le ciel ; ce ne sont pas des figurants jouant une pièce de théâtre, ce sont de vrais combattants. Les coups qui percent ou lacèrent les images des adversaires d'Osiris, les *mauvais*, dans l'autre monde, les reçoivent réellement

et ils saignent de toutes les blessures qui déchirent, à Abydos, leurs corps de cire ou de terre. L'action a été minutieusement réglée ; elle reproduit fidèlement les péripéties de la lutte où jadis les défenseurs du « Dieu Bon » triomphèrent de ses ennemis ; c'est donc la défaite des *mauvais* certaine dans l'enceinte du temple et, par répercussion, certaine dans l'autre monde pour une nouvelle période; l'une entraîne l'autre et devient pour l'Égypte le gage assuré des prospérités qui seront la conséquence du triomphe d'Ouônnofir. »

Les faits exposés et expliqués par M. George Foucart mettent en lumière l'idée que les Égyptiens se faisaient du drame liturgique d'Osiris. En apparence, c'était une représentation commémorative de la victoire « du Dieu Bon » sur ses ennemis ; en réalité, c'était une victoire effectivement renouvelée, et, avec elle, la prospérité de l'Égypte, ce qui explique pourquoi le pays tout entier tressaille de joie. La fête d'Osiris est une application locale du principe général qui présidait à tous les drames liturgiques : refaire périodiquement ce que les dieux ont fait aux temps passés. Leur action, lorsqu'elle fut accomplie pour la première fois, avait assuré dans la vallée du Nil un état de stabilité, le règne de la lumière, l'ordre et l'abondance. Mais rien ne durait indéfiniment, même dans le monde des dieux. Leurs forces s'épuiseraient si elles n'étaient pas ranimées par la nourriture des sacrifices ; de même aussi les effets heureux de leurs actes allaient s'affaiblissant et s'évanouissaient après un laps de temps plus ou moins long ; le terme en est d'ordinaire fixé à la révolution de l'année. Reproduire ces actes dans les conditions minutieusement réglées par le rituel et à l'heure marquée par le calendrier, c'était, au moment critique, les faire s'accomplir de nouveau dans le ciel, avec toutes leurs conséquences favorables pour la terre.

Telle était la théorie égyptienne, fruit d'une longue élaboration sacerdotale, mélange d'éléments divers, tirés de la religion nationale. Que les prêtres d'Éleusis soient arrivés par eux-mêmes à un résultat identique, la chose est fort douteuse, pour ne pas dire improbable. Je crois plutôt que, tout en laissant de côté les spéculations théologiques, auxquelles les Grecs restèrent toujours étrangers, ceux qui organisèrent les Mystères d'Éleusis avaient simplement emprunté à l'Égypte le rite des drames liturgiques et la connaissance des effets heureux qu'entraîne pour les humains la reproduction des épisodes décisifs de la vie divine. Cette croyance à un lien établi par les cérémonies du culte entre les rénovations périodiques des actions des dieux et le sort actuel des mortels pénétra dans la religion des Mystères assez profondément pour qu'un écho s'en fasse encore entendre au quatrième siècle après notre ère. De quelle autre manière, en effet, expliquer la phrase d'Astérius, citée plus haut ? Après avoir parlé de l'union de Zeus et de Déméter, figurée par le hiérophante et la prêtresse, qui descendent dans une retraite obscure, il termine par ces mots : « Les flambeaux ne sont-ils pas éteints et un peuple innombrable n'*attend-il pas son salut* (τὴν σωτηρίαν) de ce qui se passe entre eux dans les ténèbres ? » N'est-ce pas, dans le drame d'Éleusis, l'application du même principe que dans les drames liturgiques des temples égyptiens ? L'Égypte se croyait sauvée si Osiris sortait victorieux de la lutte feinte où étaient reproduits les combats que jadis il avait soutenus contre les mauvais ; nous voyons à Éleusis le peuple attendre son salut de l'union féconde de Zeus et de Déméter, dont la rencontre du hiérophante et de la prêtresse simulait chaque année le renouvellement. A Éleusis comme à Abydos, des membres du sacerdoce jouaient le rôle des divinités, s'identifiaient avec elles, et s'ils répétaient fidèlement ce qu'elles avaient fait jadis, on comptait sur

les mêmes résultats que leur action avait produits la première fois. Et l'on comprend ainsi pourquoi la foule faisait dépendre son salut de l'exécution canonique de la cérémonie. Toutes les prescriptions du rituel réglant le costume, les gestes, les paroles, les mouvements du hiérophante et de la prêtresse, avaient-elles été exactement observées, les acteurs humains n'existaient plus pour les fidèles assemblés ; c'était Zeus, croyaient-ils, qui venait réellement de s'unir à Déméter, et leur union assurait, pour une période nouvelle, les avantages que les hommes en avaient jadis recueillis, au temps de leur première rencontre. Ce résultat attendu avec anxiété des assistants, proclamé par le hiérophante, n'était autre que la naissance de l'enfant divin. Appelé dans la formule du nom mystique de Brimos, connu des profanes sous le nom significatif de Ploutos, ce fils de Déméter allait réaliser les promesses exprimées dans l'hymne homérique et répandre la richesse parmi les fidèles de la déesse. Ainsi compris, le drame représenté dans l'époptie était plus qu'un spectacle, plus qu'une cérémonie imposante ; nous devons y voir un rite puissant, grâce auquel le couple divin, renouvelant son action bienfaisante, accordait à la terre de l'Attique une nouvelle année d'abondance et de prospérité.

J'ajouterai ici, mais avec réserve, un détail qui peut être rattaché à la Hiérogamie : les cris mystiques de ὕε, κύε, que nous connaissons à la fois par saint Hippolyte et par le païen Proclus [1]. Mais ni l'un ni l'autre n'a marqué à quel moment des Mystères et à quelle occasion ils étaient proférés. Ce sont, à ce qu'il me semble, des acclamations

1. Τοῦτό ἐστι τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον· Ὕε, κύε. (Φιλοσοφ., V, 1, p. 171, éd. Cruice). Ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱεροῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψαντες ἐδόων· ὕε, καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν· κύε. Procl., *in Tim.*, 293 c.

poussées par les époptes, alors qu'ils se tenaient rassemblés devant la chambre souterraine où se préparait la naissance de l'enfant divin. De même que les Égyptiens s'associaient aux luttes de leurs dieux, les fidèles, à Éleusis, coopéraient au succès du Mystère qui renouvelait, à leur profit, l'antique mariage du maître du ciel et de la déesse des moissons. Si les cris de ὕε, κύε semblent faire appel au phénomène physique, c'est que l'union féconde du couple divin se réalisait en cette forme, que rappellent les vers de Virgile (*Géorg.*, II, 325) :

> Tum pater omnipotens fecundis imbribus Æther
> Conjugis in gremium lætæ descendit.

Appliquons le même mode d'interprétation à l'autre drame mystique d'Éleusis ; il reprendra sa physionomie véritable et laissera voir toutes les conséquences heureuses de sa représentation. L'enlèvement de Coré et les courses errantes de Déméter cesseront de paraître la mise en scène d'une légende, spectacle instructif ou édifiant. L'action qui s'y passe est une action véritable ; les déesses vivent et agissent réellement, incarnées dans leurs statues ou dans les personnes humaines qui les représentent ; elles refont chaque année ce qu'elles ont fait une première fois au temps de leurs aventures mythologiques. Si, dans cet épisode, une partie est douloureuse, il y a aussi une partie triomphante : Déméter impose sa volonté au maître des dieux, et sa fille lui est rendue. Et en même temps que recommence l'histoire divine, les mortels sont remis en possession des biens dont elle a été la source, en particulier pour Éleusis. De nouveau, Déméter errante est bien accueillie par les habitants, et, en récompense, elle désigne leur ville comme siège de son culte ; c'est là qu'elle résidera de préférence et qu'elle recevra les sacrifices des humains. De nouveau, elle révèle aux chefs du peuple les augustes

cérémonies dont ils auront le dépôt, et elle promet dans l'autre monde un sort bienheureux à ceux qui viendront en son temple se faire initier. Le résultat du drame de Déméter et de Coré est de remettre en vigueur la fondation des Mystères et le pacte conclu avec Éleusis.

Voici donc, à mon avis, le sens et la portée qu'il convient d'attribuer aux drames mystiques que le sacerdoce d'Éleusis faisait représenter dans les veillées sacrées. Ils renouvellent en toute réalité les deux événements les plus marquants de la vie de Déméter, et, par là, ils perpétuent les deux grands bienfaits de la déesse : l'agriculture et l'initiation. Mais, les effets de l'action divine s'épuisant dans l'espace d'une année, il est indispensable de les ranimer par une rénovation périodique. Les deux drames étaient les rites essentiels, constitutifs des Mystères ; leur abandon ou la négligence dans leur célébration aurait entraîné la défaillance de l'action divine et, avec elle, se seraient évanouis tous les avantages dont Déméter avait gratifié Éleusis et, par l'intermédiaire d'Éleusis, la Grèce et le genre humain. Aussi n'est-il pas surprenant que, malgré leur forme surannée ou leur réalisme choquant, le sanctuaire des Deux Déesses ait vu, pendant des siècles et jusqu'aux derniers jours du paganisme, jouer chaque année les deux drames liturgiques de l'Enlèvement de Coré et de l'Union de Zeus avec Déméter.

APPENDICE AU CHAPITRE PREMIER

Les monuments et les textes cités dans le premier chapitre ont prouvé que l'Égypte avait été en rapports directs avec le monde égéen, au commencement du Nouvel Empire. Une découverte toute récente nous apprend maintenant que, vingt siècles plus tôt, un Pharaon de la cinquième dynastie (3950-3700) entretenait déjà une flotte de guerre dans la Méditerranée.

Note communiquée par M. George Foucart.

« M. Ludwig Borchardt, Directeur de l'Institut archéologique allemand du Caire, a mis au jour dans ses fouilles à la Pyramide de Sahourî et vient de publier une série de bas-reliefs du plus haut intérêt pour l'histoire générale de la civilisation et, en particulier, pour la puissance sur mer des Égyptiens, au début du quatrième millénaire avant notre ère.

« Les sculptures en question représentent une expédition maritime qui eut lieu sous le règne de Sahourî, c'est-à-dire au commencement de la cinquième dynastie. C'est la plus ancienne figuration, actuellement connue dans le monde, de vaisseaux de haute mer (1).

« Dans l'état primitif du monument, les bas-reliefs étaient répartis sur deux panneaux symétriques, se faisant face, l'un sur la muraille Nord, l'autre sur la muraille Sud, de l'une des chapelles du temple funéraire de Sahourî. Ce qui en subsiste est suffisant, aussi bien par les dimensions que

(1) Nous renvoyons au mémoire de M. Assman pour les particularités techniques qui distinguent ces navires de haute mer des grandes galères égyptiennes affectées à la navigation sur le Nil, et aussi pour tout ce qui a trait à la manœuvre de ces bâtiments.

par l'état de conservation, pour assurer avec certitude la restauration de l'ensemble.

« La première partie des bas-reliefs (mur du Nord) représente le départ de la flotte. Suivant le procédé conventionnel en usage, et comme dans les scènes des mastabas, le maître, de taille héroïque (dans le cas présent, le Roi), assistait à l'ensemble des scènes réparties en registres plus petits et superposés face à lui-même.

« La seconde partie, la plus intéressante pour nous (mur du Sud), montre le retour de la flotte, revenant de son expédition : sur la berge, les rangées conventionnelles des milices égyptiennes assistent à l'accostage des navires. Des douze galères dont se composait la scène, deux sont encore intactes, deux autres presque entières et quatre en fragments. Les navires sont figurés, les mâts abaissés, chargés de captifs étrangers que leurs traits et leurs costumes désignent clairement comme des Asiatiques. Hommes, femmes et enfants font le geste traditionnel pour implorer la clémence du Pharaon qui, de même qu'au départ, était figuré de taille héroïque, faisant face aux quatre registres.

« Les inscriptions se bornent malheureusement à l'indication des titres des officiers de la marine pharaonique et à des formules évonymes, sans donner les noms des peuples étrangers ainsi ramenés comme esclaves du roi. Mais un fait véritablement important reste acquis : l'existence, dès l'époque memphite, d'une flotte de guerre et ses expéditions dans le bassin oriental de la Méditerranée. C'est aussi un argument considérable en faveur des savants qui voudraient faire remonter jusqu'à l'Ancien Empire les relations de l'Égypte avec la Crète et son influence directe sur la civilisation égéenne. »

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINE ÉGYPTIENNE DES MYSTÈRES

CHAPITRE PREMIER

Opinion des Grecs sur l'origine de Déméter. — Preuves des rapports qui ont existé entre l'Égypte et le monde égéen, au second millénaire avant notre ère : textes hiéroglyphiques de la dix-huitième dynastie ; bas-reliefs des tombeaux de Thèbes. — Objets égyptiens trouvés à Mycènes, dans l'Héraion d'Argos, en Crète. — Objets de provenance égéenne trouvés en Égypte. — Traces de l'influence religieuse de l'Egypte : le bas-relief d'Haghia Triada en Crète. — Objets égyptiens et statuette d'Isis dans les tombeaux les plus anciens d'Éleusis. 1

CHAPITRE II

Comment les Grecs ont pu reconstituer l'histoire des temps héroïques. — Légende de Danaos : témoignage des auteurs grecs et de Manéthon ; ruines du temple de Héra argienne ; origine de son culte. — Fondation des Thesmophoria, d'après Hérodote. — Arrivée de Déméter en Attique liée à l'invention de l'agriculture. — L'origine de la culture des céréales déterminée par la découverte de l'habitat du blé et de l'orge sauvages. — Association primitive de Déméter et de Dionysos. 24

CHAPITRE III

Caractères communs d'Isis et de Déméter. — Déméter enseigne l'agriculture. — Fêtes agraires d'Éleusis : offrande des prémices. — Déméter Thesmophoros institue la vie civilisée. — Rites des Thesmophoria. — Rôle prédominant des femmes dans la partie la plus ancienne du culte d Eleusis. — Déméter distincte de la Terre. — Sa bonté pour les hommes. — De même, l'agriculture et la civilisation sont dues à Isis. — Compassion de la déesse pour l'humanité. — Isis protectrice des morts. — L'initiation qu'elle a

enseignée assure, après la vie, un sort privilégié dans le royaume d'Osiris. — L'initiation révélée par Déméter garantit également une survie bienheureuse, sans acception de mérite et de démérite. — Les mystères constituent une religion nouvelle, différente des autres cultes helléniques et semblable à celle de l'Égypte 47

CHAPITRE IV

Divinités associées à Déméter. — Le Dieu et la Déesse, la forme la plus ancienne des divinités de l'agriculture, imitation du couple égyptien Isis-Osiris. — Ses transformations en plusieurs divinités : Déméter-Coré, Pluton, Eubouleus, Dionysos. Iacchos, distinct de Dionysos, est un simple génie du cycle éleusinien. . 90

CHAPITRE V

Examen de quelques théories sur la nature et l'origine des mystères d'Éleusis.

Système de Lang. — Affirme la ressemblance complète entre les mystères grecs et ceux des non civilisés : sacs-médecines des sorciers. — Initiation des féticheurs. — Légende des Indiens Pawnies.

Système de Goblet d'Alviella. — Le folklore. — L'esprit du grain. — La Mère du Blé. — Les rites magiques de la préhistoire soi-disant perpétués dans les fêtes populaires de la moisson. — Forme animale faussement attribuée à la Déméter d'Éleusis.

Prétendues ressemblances avec les religions d'Asie Mineure et de Syrie. — Caractères primitifs de la Cybèle phrygienne. — Déesse du rocher, présidant à la fécondité de la nature sauvage : ses images, ses attributs, son culte. — Différence avec Déméter. — Légende d'Attis. — Les mystères les plus anciens de Cybèle modifiés par des emprunts successifs à d'autres religions. — Astarté et Adonis.

Conclusion de la première partie. 114

DEUXIÈME PARTIE

CARACTÈRES DU SACERDOCE ÉLEUSINIEN

CHAPITRE VI

Les familles sacrées d'Éleusis ; leurs rapports entre elles et avec la cité. — Prééminence des Eumolpides ; leurs attributions et leurs privilèges. — Les Kéryces et les autres familles sacrées. . . 141

CHAPITRE VII

Le hiérophante nommé à vie et désigné par le sort ; conditions requises. — Célibat ? Hiéronymat. — Rites de l'ordination ; costume ; attributions. — Pas de doctrine secrète. — Émoluments et honneurs. — Liste des hiérophantes connus jusqu'à l'époque impériale.
Dadouque. — Difficultés sur le mode de désignation. — La charge appartient à la famille des Kéryces jusqu'à la fin du paganisme. — Le dadouque continue à être mêlé aux affaires publiques. — Purification appelée Διὸς κώδιον. — Le héraut sacré. — Le prêtre de l'autel. — Ministres subalternes.
Sacerdoces féminins. — Les deux hiérophantides. — Collège des prêtresses. — La prêtresse à vie de Déméter représente la plus ancienne religion d'Éleusis. — Son importance, ses attributions. — Procès avec le hiérophante.
Un catalogue du temps des Sévères.
Caractères du sacerdoce éleusinien. 168

CHAPITRE VIII

Rôle des magistrats de la cité dans la célébration des Mystères. — L'archonte-roi et ses parèdres. — Les quatre épimélètes des Mystères. — Les exégètes publics pris exclusivement dans les deux familles des Eupatrides et des Eumolpides ; les trois exégètes privés des Eumolpides. — Commissions de ἱεροποιοί.
Le stratège d'Éleusis. — Collège des éphèbes. — Corporation des artistes dionysiaques. 231

CHAPITRE IX

Histoire de la religion d'Éleusis. — Essai de chronologie. — Au quinzième siècle, introduction du culte de Déméter à Éleusis. — Au onzième siècle, les colons ioniens le portent sur les côtes d'Asie Mineure et dans les îles de l'Archipel. — Pendant cette première période, religion agraire ; cérémonies secrètes réservées aux femmes mariées. — Prédominance de la prêtresse.
Au sixième siècle, fondation des mystères nouveaux, ouverts aux deux sexes. — Organisation du sacerdoce et des familles sacrées. — L'initiation. — Le culte est fixé définitivement.
Les écoles orphiques n'ont pas eu d'influence sur les Mystères, non plus que le symbolisme.

Hymne homérique à Déméter : sa nature, son objet. — Il exprime les traditions des familles sacrées — Deux points importants : les cérémonies sont d'institution divine et, par suite, immuables ; leur vertu est attachée au sol d'Éleusis. 247

TROISIÈME PARTIE

CÉRÉMONIES PUBLIQUES ET RITES SECRETS DES MYSTÈRES

CHAPITRE X

Trêve sacrée et spondophores. — Les initiés, mystes et époptes. — Mystères ouverts de plus en plus, sans tenir compte du sexe ni de la condition sociale. — Preuves de l'admission des esclaves. — Pas d'âge fixé ; en général, l'adolescence ou l'enfance. — Frais de l'initiation. — L'inscription des mystes confiée aux Eumolpides. — Les initiés ἀρ'ἑστίας.

L'instruction et la préparation des mystes réservées aux Eumolpides et aux Kéryces. — Aucun enseignement moral ou métaphysique ; tout se borne à la connaissance des légendes éleusiniennes, des symboles, etc. — Préparation rituelle : jeûne, abstinence, série de purifications, retraite dans les derniers jours. 267

CHAPITRE XI

Les Petits Mystères célébrés au printemps à Athènes dans le temple d'Agra ne sont qu'une préparation aux Grands Mystères. — Pauvreté des renseignements. — Représentation relative à Dionysos.

Les Grands Mystères ont lieu, à la fin de l'été, partie à Athènes, partie à Éleusis. — Première partie.

Le 14 Boédromion, transport des Objets Sacrés (τὰ ἱερά) d'Éleusis à Athènes. — Passage du lac Rheitos sur un pont. — Arrivée au faubourg du Figuier sacré. — Réception solennelle et conduite des ἱερά à l'Éleusinion.

Le 15, le Rassemblement. — Proclamation du hiérophante. — Examen des cas d'interdiction des Mystères.

Le 16, purification des mystes dans la mer et sacrifice des porcs. — Retraite des mystes 297

Le 17-18, les Épidauria, fête additionnelle, anniversaire de l'introduction du culte d'Asclépios en 421. — Construction de son

temple. — Procession en l'honneur du dieu associé à Déméter et Coré — Second sacrifice purificatoire pour les retardataires. 297

CHAPITRE XII

19-20. Ἴακχος.

Retour des hiéra à Éleusis le 19-20 Boédromion. — Procession solennelle conduite par Iacchos. — Le cortège. — La Voie Sacrée. — L'ἄβατον des Tritopatreis. — Le Figuier Sacré. — Le pont du Céphise et les géphyrismes.
Arrivée à Éleusis à la lueur des torches. — Danses au puits Callichoros. — Réception de Iacchos. 324

CHAPITRE XIII

Les abords du sanctuaire. — La plaine Rharia et l'aire sacrée. — Le puits Callichoros et la πέτρα ἀγέλαστος. — Les Propylées. — Lieux de pèlerinage.
L'enceinte du péribole interdite aux profanes. — Le temple de Pluton. — Le temple de Déméter. — La salle des initiations ; plan de l'édifice. — Le portique de Philon.
Distinction entre les drames liturgiques et l'initiation. — Ordre probable des cérémonies du 20 au 22 Boédromion. — Panégyris. Séance du Conseil des Cinq Cents et rapport de l'archonte-roi. 340

CHAPITRE XIV

Vocabulaire employé pour désigner les diverses parties des Mystères.
Ordre probable des cérémonies qui sont célébrées dans l'enceinte sacrée.
Obligation du secret ; rigueur des sanctions. — Distinction nécessaire : il était permis de parler ouvertement du but de l'initiation et de décrire la félicité réservée aux seuls initiés. — Témoignages concordants des auteurs anciens pendant plusieurs siècles. — Mais le silence le plus absolu était imposé sur ce que les mystes voyaient ou entendaient au cours de l'initiation.
Dans quelle mesure les allusions des auteurs païens et les témoignages des chrétiens peuvent conduire à la connaissance des cérémonies secrètes. 355

CHAPITRE XV

Sacrifice solennel dans l'intérieur du péribole. — Le prêtre ἐπὶ βωμῷ. — Quelques détails sur le mode du sacrifice.
Signification des actes rituels des mystes : jeûne, absorption du cycéon, consommation d'aliments tirés de la ciste sacrée ; ils sont le signe visible de l'union contractée avec les Deux Déesses.
Explications de Ch. Lenormant et du Dr Jevons.
Θρονισμός et imposition des bandelettes.
Dispositions des mystes au moment d'entrer dans la salle des initiations. — Le sentiment religieux exalté par le caractère personnel des rapports avec les divinités des Mystères et par la promesse des privilèges garantis à leurs fidèles dans l'autre monde. 371

CHAPITRE XVI

Révélations faites aux initiés dans le télestèrion. — Discussion d'un passage mal compris de Thémistius. — Le voyage des mystes aux enfers d'après les allusions des auteurs païens. — Examen des textes de Platon relatifs aux apparitions et aux deux routes du monde souterrain. — Un témoignage de Lucien. — Rapprochement avec le roman d'Apulée. — Objections de M. Farnell.
Passage des mystes dans les Champs Elysées. — La chapelle de l'anactoron où sont enfermés les Objets Sacrés. — Ils sont montrés solennellement par le hiérophante. — Conjectures sur ce qu'étaient les Objets Sacrés.
La comédie des *Grenouilles*.
Comment les dispositions du télestèrion peuvent se prêter aux spectacles de l'initiation. 389

CHAPITRE XVII

L'initiation aurait été imparfaite sans un enseignement oral (τὰ λεγόμενα).
Interprétation proposée pour un passage discuté d'Aristote.
Textes prouvant que les paroles prononcées par le hiérophante étaient nécessaires pour compléter l'instruction des mystes et leur assurer des garanties positives. Elles consistaient en formules secrètes (ἀπόρρητα) qui accompagnaient la vue des objets présentés pendant l'initiation.
Aucun renseignement direct sur la nature de ces formules. — Hypothèse tirée de la comparaison avec le Livre des Morts égyptien et les Tablettes Orphiques. 415

CHAPITRE XVIII

L'initiation du second degré ou époptie. — Un seul rite est connu; la présentation d'un épi de blé. — Aucune des explications proposées jusqu'ici n'est satisfaisante. — Chez les Égyptiens, valeur religieuse de l'épi de blé, talisman, emblème, symbole d Osiris, de sa mort et de sa renaissance. — En Égypte et dans les confréries isiaques, deux initiations distinctes à Isis et à Osiris — De même à Éleusis, les initiés du premier degré sont consacrés à Déméter; ceux du second degré à Dionysos. — Rôle important de ce dernier dans les Mystères. — Preuves à l'appui. — La mort et la renaissance de Dionysos sont l'objet des révélations de l'époptie ; le tout est résumé par la présentation solennelle de l'épi de blé symbolique. 432

CHAPITRE XIX

Dans les Grands Mystères, distinction à faire entre les cérémonies de l'initiation et les drames mystiques ou liturgiques. — Caractère rituel de ces représentations.

Le Rapt de Coré. — Le témoignage de Clément d'Alexandrie est confirmé, pour les scènes principales, par des détails qu'ont fait connaître des auteurs païens : Apollodoros, Proclus, Isocrate, Stace, Pausanias. — Différences avec l'hymne homérique.

L'épisode répugnant de Baubo et l'union de Déméter avec un mortel n'étaient pas représentés dans les Mystères. Ils figurent seulement dans les poèmes Orphiques.

Le drame de Coré n'a pas pour but d'instruire ou d'émouvoir les mystes ; il est un des rites essentiels de la liturgie éleusinienne. 457

CHAPITRE XX

Le second drame est la hiérogamie de Zeus et de Déméter, représentés par le hiérophante et la prêtresse. — Les témoignages des auteurs chrétiens permettent de reconstituer les scènes principales. — A l'imitation d'Éleusis, le faux prophète Alexandros avait introduit une hiérogamie dans ses mystères (Lucien).

But de ces représentations. — L'explication tirée de la magie sympathique n'est pas satisfaisante.

Comparaison avec l'Égypte. — Les combats rituels d'Abydos ne sont pas une simple commémoration de la victoire d'Osiris. Figurés par les prêtres du temple dans les conditions canoniques, ils se reproduisent en réalité dans la région correspondante du ciel ; ils

renouvellent le triomphe du Dieu Bon sur les puissances mauvaises, avec ses conséquences heureuses pour la terre.
De même à Éleusis, par l'effet des deux drames mystiques, les divinités refont chaque année ce qu'elles avaient fait aux temps mythologiques ; par là est renouvelé et confirmé le double bienfait de Déméter, l'agriculture et l'initiation. 475

Appendice au chapitre premier. 499

Poitiers. — Société française d'Imprimerie.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY